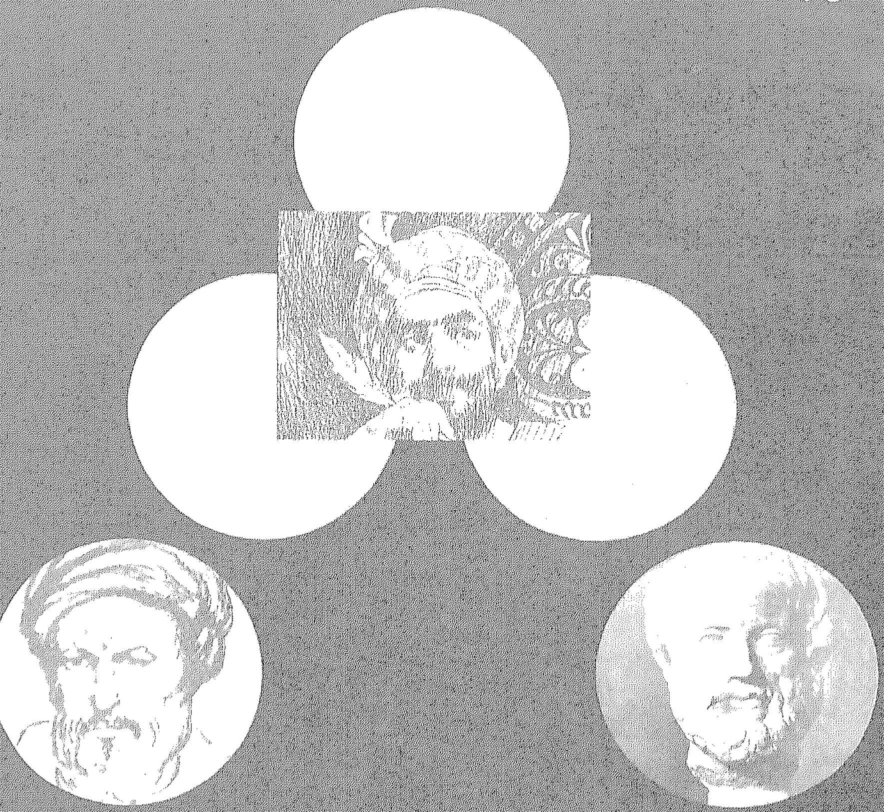
الدكتور عمار عامر
اختصاص ابن رشد



مفهوم الغاية الإنسانية لدى ابن رشد

مفهوم الغائية الإنسانية
لدى ابن رشد

رقم ايداع مكتبة الأسد :

مفهوم الغائية الإنسانية لدى ابن رشد / عمار

عامر .ـــ دمشق : د.ن ، ١٩٩٨(مطبعة عكرمة) .ـــ

٣٧٠ص ؛ ٢٤سم.

١ـــ ١٢٤ ع ا م م ٢ـــ العنوان

٣ـــ عامر مكتبة الأسد

ع : ١٠٨٤ / ٧ / ١٩٩٨

الطبعة الأولى ١٩٩٨

عدد النسخ ١٠٠٠

موافقة وزارة الاعلام رقم ٤٢١٩٥ تاريخ ١٣/ ٥/ ١٩٩٨

مطبعة عكرمة

دمشق ـــ بحصة ـــ هاتف ٢٣١٣٤٨٩

الدكتور عمار عامر

اختصاص ابن رشد

مفهوم الغائية الإنسانية

لدى

ابن رشد



﴿إن الله لا يغير ما بقومٍ حتى يغيّروا ما بأنفسهم﴾

صدق الله العظيم


الإهـــداء
إلى
العاملين على
تحقيق إنسانيتهم
عمار عامر

من هدي فلسفة ابن رشد

عشرون عاماً خلت بحثاً وتنقيباً في ثنايا فلسفة ابن رشد... مستقرئاً ومستلهماً ومبينا لمقولاتها، ما صغر منها وما كبر، فوجدتها فلسفة عقلانية المنهج والمحتوى، بكل ما يحمل مفهوم العقل في اللغة العربية من ثراءٍ وغنىً، تأصيلاً ودلالةً، إذْ أنّ مفهوم العقل – كغيره من المفاهيم – يضرب بجذوره عبر التاريخ، مصوراً معاناة الإنسان واستيعابه، وصنعه لتاريخه، وتغيير التاريخ له.

فمن عقال الجمل في محاولة عقلنته والسيطرة عليه وتسخيره، إلى التتوج به رمزاً للرشد والفعالية، إلى تكبيل اليدين أو ,وضعه في الرقبة خضوعاً وانقياداً إلى محاولة عقلنة الكون بكل موجوداته، وتحويلها من ذاتها لذاتنا، اتسع مفهوم العقل ليشمل الإنسان في وجوده الطبيعي – الإجتماعي – الذاتي – عبر امتداد وتطاول حواسه شمولاً وعمقاً. فخطت قدماه، وتخطت سطح العالم، ونفذت يداه أغوار الوجود، وغيرته صنعاً وتحويلاً؛ عبر استجلاء أسباب تكون موجوداته، وامتلاك قانونية صيرورتها، من صورة محسوسة وبذاتها، إلى صورة معقولة لذاتنا، بما يحقق إنسانية الإنسان في وجوده.

وبهذا اتسع مفهوم العقل عند ابن رشد ليصبح:

العالم كله وطناً للإنسان.

والعلم منهجاً وأداة.

والإنسانية غاية.

مع حلول الذكرى الثمانمائة لوفاة ابن رشد، وعودته إلينا ليحل رحله وترحاله بيننا، أقدم كتابي هذا، ليكون خطوة أولى في مسارٍ طويل اتخذته عهداً على نفسي..

عمار عامر

مدخل إلى البحث:

الإنسان؟!... هذا الكائن الحي، الذي استطاع أن يؤنسن الموجودات ويحولها، من ذاتها لذاته، وبعملية الأنسنة والتحويل تلك، يحّول ذاته. فهل لنشاطه هذا غاية معينة؟... وإذا كان ذلك كذلك. فما غايته؟... وهل يحققها بذاته؟... أم أنها مرسومةٌ من قبل قوة غريبة عنه. طبيعية، أو مفارقة للطبيعة؟... وبالتالي تصبح حياة الإنسان - بهذا المعنى - ليست إلاّ تعبيراً عن إرادة وفعالية وغاية قوة غريبة عنه، مسيطرة عليه. وما الإنسان - بهذا المعنى - سوى أداة فعلٍ وتحقيق لتلك القوة.

للإجابة على ذلك، لابد من العودة إلى التراث، وإحياء جوانبه المضيئة، بعملية بحثٍ علميٍ في الموروث التاريخي، ونقدٍ واستلهام عقليين، وخيارٍ من واقع تاريخيّ؛ يناسب متطلبات الحاضر، ومستلزمات وآفاق المستقبل، وتبنٍ للمناسب الملائم منه، لعملية تحقيق الذات الإنسانية.

هذا، ضمن عملية تنهيجٍ جدليٍّ، يلاقح ويعقلن، بين ما هو واقعيّ مستقل في ماديته وتاريخيته، وبين ما هو منعكس ذاتياً، عما هو ماديّ واقعيّ؛ ومستقل نسبياً بما هو فكريّ نظريّ. هذه العملية التنهيجية، التي تحكم وتنظم العملية البحثية، تعني: اختيار الموروث الحي في واقعيته الاجتماعية التاريخية، دون قطع له عن مكانه وزمانه التاريخيين؛ إلاّ بحدود مقتضيات البحث العلميّ، وعمليتي التحليل والتركيب العقليتين، المبسطتين للمسائل التراثية في كلها المعقد.

ضمن هذه الرؤية، وقع الخيار من بين المفكرين العرب المسلمين، على عميد الفلسفة العربية الإسلامية أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد، وذلك لتفرد تراثه الفلسفي، بسمات هامة، نذكر منها:

١ً- يرى الكثير من الباحثين، ومؤرخي الفلسفة، أنّه صاحب مذهب عقلي، استمده عن أرسطو، وعن أسلافه؛ من قدريين أوائل، ومعتزلة، وفلاسفة، كالفارابي، وابن سينا، وابن طفيل، وابن باجه، وغيرهم. فاستوعب أفكارهم، وتجاوزها في عدة مسائل، تخص المجال المعرفي، والوجودين الطبيعي - والاجتماعي، والإلهيات. وبهذا كان الوريثَ الشرعيَّ لأرسطو، ولأسلافهِ الأوائلَ من المفكرين العرب المسلمين، حيثُ بلغتِ الفلسفةُ العربيةُ الإسلاميةُ ذروتَها على يديه.

٢َ- اعتُبِرت فلسفتهُ ومنهجُه العقليّ، الأساسَ الفكري لواقع نواة البرجوازية الناشئة في المغربِ والأندلسِ، وآفاق طموحاتِها، في عهد دولة الموحدين. ولكنه ومع عملية انكفائها أصبحت فلسفتُه بنموذجها اللاتيني، من الأسس الفكرية الهامة للنهضة الأوروبية بطموحاتها الأولية لتحقيق إنسانية الإنسان. لكنْ بعد ما وصلتْ إليه في مرحلتها المعاصرة من فقدان للتقدم، وتغريبٍ للإنسان، آن لنا أنْ نحيي فلسفتَه، ونستحضِرَها، ضمنَ ضرورات مرحلتنا، وآفاقِ تطلعاتِنا، لصوغِ مفهومٍ، تسودُه العدالةُ الذاتيةُ والإجتماعيةُ ويحققُ إنسانيَّةَ الإنسان.

٣َ- يعدُّ ابنُ رشدٍ من قبلِ العديدِ من المفكرين، أنّهُ صاحبُ مذهبٍ إنسانيٍّ متميزٍ، فلقد عالجَ مفهومَ الحريةِ الإنسانيةِ، كعمليةِ تحريرٍ للذات، ضمنَ جدليةِ وجودها الطبيعيّ والاجتماعيّ التاريخيّ، وبذلك، استحقَ لقبَ فيلسوفِ الحرية الإنسانيةِ في عصره.

٤َ- على الرغمِ من ضخامةِ تراثهِ الفلسفيِّ، واحتوائهِ مسائلَ إنسانيةَ كبرى، فإنَّ ما بُحِثَ من فلسفتهِ - من قِبلْ العديدِ من الباحثين - يعتبر غيرُ كافٍ، ويحملُ وجْهاتِ نظرٍ متباينةٍ أو قاصرةٍ، وهذا يعودُ للقصورِ المعرفيِّ عند البعضِ، أو للقصورِ المنهجيِّ عند الآخرين، أو بسببِ غيابِ أو تغييب

البعضِ من كتبه، وخاصةً مايبحثُ منها في الجانب الإجتماعيِّ لهذا، ما زالت مســائلُ إنســانيةٌ كبرى، في فلســفته، معلقةً وغير معالجةٍ، ومنها ما حاولتُ كشــفَ النقابِ عنه، واستقصيته في بحثي هذا، المعنون بعنوان (مفهوم الغائيــة الإنسانية).

إذ أنَّ الغائية بشكل عام والإنسانية منهــا بشـكلٍ خـاص،ليسـت مسـألة معرفية أو مصطلحاً فلسفياً، يحمل معنى ً معرفياً مجرداً، بقـدر مـاهي مشـكلة واقعية عملية تخص التطور التاريخي عامةً وتسـتدعي تحديـداً معرفيـاً. فطابعهـا العملي المشكل يجعل من مفهومها المعـرفي مـادةً للتفكـير والاهتمـام مـن قبـل المفكرين عامـة، والحكمـاء خاصـةً، إذ أن الحكمـة بحد ذاتهـا هـي:" المعرفـة بالأسباب الغائية " والمعرفة وظيفياً هي أداة تحقيق وفعـل إنسـاني يبتغـي غايـة معينة، غايته استملاك " كل ماهو خير بذاته وتمـام " وبذلـك يصبـح السـبب الغائي محركاً " يحركُ المستكملَ به ليتم وجودَهُ بالاستكمال به " وهذا يتطلب رؤية تتسـم باستنطاق الواقع، واستيعاب مشكلاته، واستلهام الحلول المناسبة، وتحقيق آفاق طموحاته، وهذا ما يمتاز به الفيلسوف دون غيره، كونـه يرتبـط بـالواقع - الموضـوع - ارتباطـاً شـاملاً واعيـاً يتمظهـر أولاً: بجعلـه الواقـع موضوعاً لذاتـه الفاعلـة، ممارسة ونظـراً، وبتحويلـه الواقـع موضوعـاً للـذات الإنسانية عامةً، بحيث تحقق حاجياتها وطموحـاتها المتناميــة أبـداً، وهـذا ثانياً. وبذلك تحقق الذات ذاتها الإنسانية، ويـبرز ذلـك بصيغـة عمليـة تـلاؤمٍ واعية، ينتج عنها ذاتاً إنسانية متكاملة.

وبذلك تصبح الغائية الإنسانية، ليست مفهوماً نظرياً وإنما واقع موضوعي مصـاغ ذاتيـاً - اجتماعيـاً،وهنـا تكمـن عقـدة المسـألة، فالفـارق بـين الواقـع الطبيعـي، والواقـع الطبيعـي كموضـوعٍ للـذات الإنسـانية، والمصـاغ كوسـيلة وغاية، يحمل صفــة الـذات الإنسـانية،كـذات اجتماعيـة مؤثـرة محولـة صانعـة

لغايتها. فالشكل الإنساني في الموجود المحوّل، يحصل على تجسيد ماديّ، ويحوي شيئاً ما إنسانياً،بالإضافة لخواصه الطبيعية،أي أن الموجود (الموضوع) يحصل على صورته الإنسانية عندما يحوي بداخله محتوىً اجتماعياً بالإضافة لمحتواه الطبيعي، فالموجود المحوّل، يحمل بداخله شكل العلاقة الإجتماعية، من أجل الإنسان ككائن اجتماعي - تاريخي، أو ضده.فالموجود المحوّل يصبح حاملاً للعلاقة الإجتماعية - والتاريخية التي تتمظهر فيه كغاية.

لذلك فإن معالجة مفهوم الغائية الإنسانية، في مرحلة تاريخية معينة، ولدى مفكر معين، لايمكن أن تكتفي بالانطلاق من المفهوم ذاته، فلكي تكون قادرة على كشف الملامح والاتجاهات الرئيسية لذلك المفهوم، لابد من الانطلاق من العوامل الأكثر حسمية في عملية الكشف هذه، وهي العوامل الإجتماعية - الإقتصادية والفكرية في وضعيتها التاريخية، مع اعتبار أولوية الإجتماعي - الإقتصادي، وثانوية الفكري، وبالتأكيد على العلاقة الجدلية بين الإجتماعي والفكري، ورفض طرح المسألة من خلال منطقٍ ميكانيكي اشتقاقي، يرى في الفكر النظري امتداداً كمياً للخلفية الإجتماعية - الإقتصادية.وهذا ما يجعل بحثنا يتحرك في إطارٍ واقعيٍّ بعيدٍ عن التجريدية الميتافيزيقية أو الميكانيكية في الوصول إلى تحديد الفعل الإنساني الغائي.

لهذا فدراسة مفهوم ابن رشد للغائية الإنسانية، دراسة منهجية علمية هادفة، تستوجب رؤيته في تكامله، فهي لاتكتفي برؤيته من خلال النصوص المختلفة وقراءة ما بينها فحسب، وإنما تلح بشكل هادف ومركز على وضع فلسفته ضمن سياقها التاريخي التي انبثقت منه تلك النصوص وأثرها فيه، هذا أولاً وفي الإطار العام للفلسفة العربية الإسلامية، وخصوصية العقيدة المهدية، وهذا ثانياً وما استلهمته من حكمة اليونان وخاصة فلسفة أرسطو، وهذا ثالثاً، وما يستشف من مواقفه الضمنية والعلنية بين القوى الأساسية المحركة للعملية التاريخية، وسنجد تلك المواقف مواقف تناقضية توافقية في آن واحد

أي أنها مواقف فهم وتجاوز للواقع الإجتماعي - الإقتصادي والفكري آنذاك، استهدفت دفع عملية التقدم بشكل عام، وذلك من خلال استيعابه قانونية التجاوز التي تعتمد إدراك قانونية البنية المراد تجاوزها، وعبر إيصال هذا الفكر إلى القوى الدافعة والمحركة لتلك العملية، وهذا ما استجاب وانسجم - آنذاك - مع واقع وطموحات القوى الطبقية الرأسمالية الناشئة في الوضعية المغربية - الأندلسية في إنشاء مجتمع يحقق العدالة الاجتماعية، على أسس اجتماعية - اقتصادية وفكرية جديدة، تمتد حدوده بحدود العالم الإسلامي كله.وهذا ما استوجب الشروع في هذه الدراسة البحثية الإستكشافية بباب أول بعنوان (**عوامل نشوء مفهوم الغائية الإنسانية لدى ابن رشد**) مستهدفاً دراسة البنية التي نشأ وتجذّرَ فيها فكر ابن رشد،والمتضمن لثلاثة فصول أولها بعنوان (**الملامح الإجتماعية والفكرية والسياسية لمجتمع الأندلس**) والثاني بعنوان (**الجذور المعرفية لمفهوم القضاء والقدر لدى بعض الفرق الإسلامية قبل ابن رشد**) أما الفصل الثالث فهو بعنوان (**مفهوم القضاء والقدر لدى ابن رشد وعوامل تكوّن فلسفته**).

وبذلك نستطيع العبور لمعالجة مفهوم الغائية الإنسانية لدى ابن رشد حيث نجد أنفسنا وجهاً لوجه أمام مفهوم للغائية، ترفض فيه الغائية الإلهية والمفهوم الإيماني التسليمي لها،ومقولاتها في خلق العالم من عدمٍ مطلق.وترفض فيه الحتمية الطبيعية غير القابلة للتحول بالفعل الإنسانيٍ، أي بشكلها الميكانيكي ومفهومها الجبري، وبذلك يصبح المفهومٍ الإنسانيٍ للغائية عند ابن رشد، نتاجاً للإنسان، وحكمةً إنسانية، وعملاً إنسانياً، وسينجلي ذلك في دراسة مفهومة للغائية الطبيعية من خلال عملية فهمٍ واستيعاب لماهية الوجود الطبيعي للعالم،ولايستكمل ذلك إلا ببحث هويته وكيفية تكونه وأسباب وجوده، فمن خلال النفاذ إلى ماهية العالم وهويته، وكيفية صيرورة موجوداته، تستكمل الدراسة أسس تكوينها موضوعياً، وهذا ما يضعنا أمام ضرورة بحث رؤية ابن رشد واهتمامه بالمادة وتقصيه أبعاد مسألة الوجود

الموضوعي للعـالم أبـداً وأزلاً، وصيرورتـه المسـتمرة في وحدتـه المادية الجدلية وصولاً إلى استجلاء مفهومـه للغائيـة الطبيعيـة، وهـذه هـي عنـاوين الفصـول الأربعة من الباب الثاني للكتـاب المعنـون بعنـوان « الغائيـة الطبيعيـة في ضـوء وحدة الوجود الرشدية ».

وبهذا يمكننا العبور لما نحن بصدده، من عمليات بحثٍ واستكشاف لمفهوم الغائية الإنسانية، فمن خلال الانعطاف الكبي،ر الذي بلغته فلسفة ابـن رشـد، من الفهم الفلسفي للطبيعة إلى الفهم الفلسفي للتاريخ، أخـذت فكـرة الغائيـة الإنسانية تصبح مدركة، لاعلى أساس المبدأ الطبيعي، وإنما علـى أسـاس المبـدأ الاجتماعي – الحضاري – التاريخي، وباتسـاع الاهتمـام مـن الطبيعـة ليشـمل ذات الإنسان، كذات مفكـرة محوّلـة للطبيعـة والمجتمـع ولذاتهـا عـبر التـاريخ، انجلى مفهوم الغائية الإنسانية بموضوعية أكثر دقة، وهـذا مـا تضمنتـه عنـاوين الفصول الثلاثة من الباب الثالث المعنون بعنوان (**الغائية الإنسانيّة مـن موقـع الغائية الرشدية**).

وبهذا تصبح الغائية الإنسانية نتاجاً للعلاقة الجدلية بين الطبيعـة، والطبيعـة المحوّلة اجتماعياً – تاريخياً والعلاقـات الاجتماعيـة، والـذات الإنسـانيّة الوارثـة للماضي والمحوّلة للمرحلة الاجتماعية – التاريخية – حاضراً. ففي عملية تحويل – أنسنة – الواقع الطبيعي والإجتماعي – يظهر الإنسان لاعلى أنه كائن فعال فحسب، بل ككائن قادر على تحويل – أنسنة – ذاته. فـالفعل الإنسـانيّ هـو المنبع الأساس لتكوين الإنسان وتطويره وأنسنته لذاته، من حيث هو موضـوع لعملية الفعل الإنساني، وبذلك يكـون الوجـود الطبيعـي والإجتمـاعي المحـوّل بالفعل الإنساني هو الصورة لمضمون العلاقـة الإجتماعيـة الـتي تحـدد مسـتوى تقدم الإنسان، كذات إنسانية على اختلاف مراحل التاريخ الاجتماعي، وتبين مدى تطابقها أو تناقضها مع الغاية الإنسانية.

الباب الأول

عوامل نشوء مفهوم
الغائية الإنسانية
لدى
ابن رشد

الفصل الأول

الملامح الإجتماعية
والسياسية والفكرية
لمجتمع الأندلس

الملامح الإجتماعية والسياسية والفكرية لمجتمع الأندلس

إن البحث في فلسفة ابن **رشد** ومعالجته لمسألة الغائية الإنسانية، يستلزم البحث في البيئة الإجتماعية - الإقتصادية للأندلس، وتحديد العلاقات السائدة والمرافقة وحركة القوى الطبقية، ونتائج صيرورتها في تلك البنية. وهذا يمنح بحثنا منهجاً واقعياً لمعالجة البنية الفكرية هناك، والتي تكوّن فلسفة ابن رشد أحد عناصرها. بكلمة أنها عملية كشف للجذور المحددة للبنية الفكرية، والوصول إلى الإتجاهات الرئيسة فيها.

وبذلك نكون قد وضعنا اليد على معظم العوامل الأساسية لنشوء فلسفة ابن رشد وللعنصر الأساس لممارسة وجودها، وهو مفهومه للحرية الإنسانية كعملية تحرير للذات الإنسانية من أجل تحقيق ذاتها الإنسانية، أي غائيتها.

ولد **أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد** عام /٥٢٠ هـ/ - /١١٢٦ م/ في أسرة اشتهرت بالثقافة وممارسة القضاء في قرطبة حاضرة الأندلس، تلك البلاد التي امتازت - بموقعها، نقطة لقاء وحوار بين القارات القديمة الثلاث، وموطناً مناسباً للتيارات الفكرية المتعددة، وخاصة العقلانية المستنيرة منها، وهذا ما أعطى شعبها صفة اليقظة منذ سيادة العلاقات العبودية في عهد القوطيين، فـ ((الانقسام الذي كان جنسياً انقلب الآن إلى انقسام طبقي... لكن القوط الذين أصبحوا ملاك قسم كبير من الأراضي - باستخلاصها من الملاك القدماء، أو بتقسيم أملاك الدولة فيما بينهم، استقروا في أراضيهم

وأجبروا الفلاحين على زراعتها كأقنانٍ وكعبيد لا كأحرار، كما كان الحال في العصر الروماني.)) [1]

وبعد استقرار المسلمين /٧١١ - ٧١٣ م/ طبقت أحكام الشريعة الإسلامية، فوزعت أرض الحكام القوطيين و ((الأغنياء من الرومان الإيبريين)) [2] على قادة المسلمين، واستخدمت بقية الأراضي من قبل أصحابها بالذات، ودفع أهل الذمة الجزية والخراج، مقابل إبقائهم على دياناتهم، أما بالنسبة للأعداد الغفيرة التي أسلمت، فقد اكتفي منها بدفع الزكاة، فتحولت العلاقات الإنتاجية إلى علاقات إقطاعية لها صفة السيادة، وذلك من خلال:

أولاً: تحرير أعداد غفيرة من العبيد.

ثانياً: نتيجة انتزاع مساحات واسعة وخصبة من الملاك الكبار، وتوزيعها على القادة العسكريين من المسلمين والفلاحين الصغار والعبيد المعتقين.

ثالثاً: ونتيجة لتخفيض الضرائب عما كانت عليه أيام الحكام القوطيين.

لذلك انتعشت الزراعة، وانتشر نظام الإرواء الاصطناعي، واتبعت أساليب جديدة وزراعات مستحدثة. وبالتالي ازدهرت الحركة التجارية الداخلية والخارجية، نظراً لزيادة الإنتاج، واتسعت المدن وخاصة قرطبة، حيث وصفت أنها " زينة الدنيا " [3] وأنها أعظم مدينة أوروبية، بلغ عدد

---

[1] - احمد بدر : دراسات في تاريخ الأندلس من الفتح وحتى الخلافة ، ط٢ ، عام ١٩٧٢ ص/٩/.

[2] - المرجع السابق نفسه . ص/٩/.

[3] - للتوسع يراجع كتاب الدولة الموحدية بالمغرب د: عبد الله علي علام ص/٢٧٨/ ومابعدها - مكتبة الدراسات التاريخية - دار المعارف بمصر.

سكانها نصف مليون نسمة يعمل ثلاثة عشر ألفاً منهم باستخراج الحديد، وارتفعت المآذن ليمكنوا الإسلام في قلوب العامة، معتمدين مذهب الأوزاعي في العقائد، وانتشرت العلوم وكثرت الكتب والمكتبات.

واستمر الوضع الانتعاشي إلى أنْ ظهرت عوامل جديدة، اضطهدت بموجبها العامة، وبرز الصراع من جديد.

أهم هذه العوامل:

أولاً: اقتطاع الأراضي الواسعة والخصبة لصالح الولاة وحاشيتهم. وهذا ما جعل منهم فئة طبقية متميزة تضطهد العامة.

ثانياً: زيادة الضرئب الملقاة على عاتق العامة، لإرضاء الخليفة أولاً وإبقاء الولاة في ولاياتهم وزيادة ثرواتهم وبذخهم، ولهذا أعيد مسح الأراضي عدة مرات.

ثالثاً: سياسة التمييز بين العرب وغيرهم وخاصةً البربر، مما أدى لقيام عدة حركات تحريرية منها حركة شقيا بن شعبا - [1] وحركة ميسرة المتغري عام (١٢٢-٧٣٩ م). ذكر الطبري (إن أمير المغرب عندما يغزو بجنده العرب وبهم - أي البربر - يحرمهم من نصيبهم من الغنيمة، ويقول هذا أخلص لجهادكم، وإذا حاصروا مدينة قال: تقدموا وأخّر جنده).[2]

رابعاً: سياسة التمييز بين العرب أنفسهم - بلديين وشاميين - قيسيين ويمنيين - وبينهم جميعاً وبين المولدين. فنشأت إثر ذلك صراعات عديدة كانت آثارها سلبية على العامة بشكل خاص.

---

[1] - يراجع كتاب اليازجي وأنطون كرم : أعلام الفلسفة العربية . بيروت - لبنان عام ١٩٦٨ ط٢ ص٦٤٣

[2] - الطبري الجزء الرابع ص/٢٦٥.

خامساً: أعباء الحرب المتكررة وخاصة على جبهة الروم، وهذا ما استلزم وجود جيش كثير العدد وافر العدة، عالة على المجتمع، لأنه يستهلك أكثر مما ينتج.

فمن كل ذلك مجتمعاً - أصبحت العلاقات الإجتماعية تعبر عن اضطهادٍ حتى الحد الأقصى، وفقدان لحركة تقدمه. لكن الوضع تغير بعد دخول الأمير الأموي عبد الرحمن الداخلٍ (١٣٨ هـ - ٧٥٦ م) الأندلس، فنظراً لنشوء الوضع المستجد من سقوط الأمويين واضطهادهم من قبل العباسيين في المشرق، برزت ضرورة الإعتماد على العامة للصمود في المباراة مع الخلافة العباسية، لهذا ظهرت عدة نتائج منها:

١ ـ خفت وطأة الولاة على العامة، وقل اقتطاعهم للأراضي والضرائب الخاصة بهم نتيجة لوجود المركز الخلافي في الأندلس ذاتها.

٢ ـ انتشر الأمن نتيجة وقوف الحكم الأموي على الحياد في الحروب الصليبية ـ في البداية ـ وموقفهم المسالم من الدول المجاورة في المغرب. لهذا انتعشت الحياة الإقتصادية من جديد، فبنيت الخزانات للسقاية ونشطت الحرف والصناعات، وأمت القوافل التجارية - الخارجية والداخلية - بلاد الأندلس.

لكن هذا الوضع لم يدم في عهد خلفاء عبد الرحمن الداخل، فبعد أن مكنوا أنفسهم ازدادت عملية اقتطاع الأراضي، لصالح الأمراء وحاشيتهم، لإقامة البساتين على شاكلة البساتين الدمشقية، وساء وضع العامة، بعد أنْ شعر الأمويون بالخطر يحيق بهم، فعلى الجبهة الشمالية تحالفت ممالك الروم استعداداً لحرب طويلة الأمد، أما الجبهة الجنوبية فقد كانت مسرحاً للمذاهب المعادية للأمويين، من معتزلة وشيعة وخوارج وفاطميين، لذلك ضاعف الأمويين عدد الجيش، وهذا ما استوجب زيادات جديدة من الضرائب

لتجهيز الجيش وإطعامه وإعداده والقيام باعباء الحكم، وبناء المدن والقصور، ومراقبة تحركات العامة وأدلجتها فكرياً، فعمدوا إلى المذهب المالكي، لغرسه في رؤوس العامة؛ بحيث يخدم مصالحهم وانتشرت حلقات الدراسة، وعمت المكتبات العامة لهذا الغرض، حتى أنَّ الحكم الثاني - المستنصر / ٣٥٠ هـ ـ ٣٦٦هـ / جمع في مكتبته (أربعمئة ألف مجلد) [1].وهذا ما تطلب زيادات أخرى في الضرائب واضطهاد العامة، فاستجابت - أي العامة - للمذاهب والآراء المستنيرة التحررية التي يدعوا إليها عدد من المفكرين، كابن مسرة القرطبي الذي جمع حوله تسعماية حلقة دراسية من الطلاب، يعلمهم آراء انباذقليس والمعتزلة: فالإنسان فاعل لجميع ما يصدر عنه من أعمال وسيحاسبه الله عليها. وله آراء بالجبر والاختيار تغاير آراء الحكم الأموي، مما أضطره للهرب أخيراً برفقة تلميذين له محمد بن حزم التنوخي، محمد بن وهب المعروف بابن صقيل.

وبرز أيضاً المفكر ابن حزم القرطبي / ٣٨٤ هـ - ٩٩٤ م /، وكان من اتباع المذهب الظاهري، إلاّ أن فلسفته عالجت معطيات الحواس بالقوانين العقلية فجاءت نظريته بالمعرفة والاجتماع أكثر واقعية ورأى أن العدل أول أصول الفضائل الإنسانية والجور نقيضه، ومن أقواله في تفسير الكذب " لاشيء أقبح من الكذب... ولكن الكذب متولد عن الجور " [2].

ومع انتشار الفلسفات والمذاهب العقلانية المستنيرة بين العامة تحول الحكم الأموي إلى حكم دكتاتوري، وخاصة أثناء حجابة محمد العامري لخلافة هشام المؤيد، فجمعت كتب الفلسفة واحرقت، ويقول آنخل جنثالث عن صاعد الطليطلي (لم يزل أولو النباهة من ذلك الوقت يكتمون ما يعرفون

---

[1] - كمال اليازجي وانطون كرم اعلام الفلسفة العربية . بيروت لبنان ١٩٦٨ ط٢ ص/٦٤٣/.

[2] - عمر فروخ : تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون . مطبعة دار العلم للملايين . ص/٦٠١ /.

منها - الحكمة وعلوم الأوائل - إلى أن انقرضت دولة بني أمية من الأندلس)[1]، وتحت شعار الدفاع عن الخلافة تحركت العامة ضد الدكتاتورية العامرية وفقهاء المالكية بفكرهم الجبري التبريري، وكان تحركهم في حقيقته دفاعاً عن مصالحهم وحرية تفكيرهم.

لكن أصحاب الإقطاعيات وبمساعدة مرشديهم من فقهاء المالكية، استطاعوا تأطير حركات العامة والسيطرة عليها وتحجيمها، ذلك أن مستوى العلاقات الإنتاجية ضمن البنية الإقطاعية ما زالت قادرة على استيعاب حركة تطور قوى الإنتاج، لذلك تحول الصراع من وجهته الحقيقية بين عامة مُفْقَرة، وطبقة إقطاعية يقف على رأسها الخليفة والحكم العامري، إلى صراع فئوي داخل الطبقة الإقطاعية ذاتها، معبراً عن صراع تفاوتي كمي ضمن البنية ذاتها، وما كانت العامة في تلك الحركات سوى أداة منفذة لأطماع ومصالح الأمراء، وأصحاب الإقطاعيات، فهي مفقرة بسبب الإضطهاد وكثرة الضرائب، ومجهلة بسبب سيطرة الفكر الجبري التبريري، وفقدان الطليعة المستنيرة الفاعلة والمعبرة عن مصالحهم والمنظمة لنشاطهم، ونتيجة أيضاً لضعف الفكر العقلاني الحر القادر على الصمود في وجه الفكر الجبري.

لكل ذلك نتج الصراع عن تحول الإقطاعية المركزية الواحدة إلى إقطاعيات متفرقة منعزلة، تسمى بأسماء الدول حتى بلغت الخمسين دويلة أطلق عليها دويلات الطوائف وبهذا استطاعت الإقطاعية أن تحافظ على بقاء علاقاتها على الرغم من تفسخها.

[1] - آنخل جنثالث : تاريخ الفكر الأندلسي ، نقله عن الإسبانية حسين مؤنس ص/٣٣٢ -٣٣٣/.

دويلات الطوائف / ٤٢٢ - ٤٨٤ هـ /:

تسابق الأمراء كل في إقطاعيته (دويلته)، لبناء المنشآت العمرانية، والإصلاحات الزراعية، وقربوا الشعراء والعلماء والفلاسفة، وأقاموا المباريات الفكرية في قصورهم، فتكلم أصحاب الآراء بما رأوا، وظهرت تيارات متعددة؛ منها ما يدعوا إلى دين واحد للبشرية جمعاء؛ كاتباع ابن مسرة، وظهرت نظريات وحدة الوجود على يد ابو العباس ابن العريف وابن قسي مسلمة المجريطي والكرماني.[١].

وانتشرت رسائل اخوان الصفا على يد أبي الصلت أمية بن عبد العزيز الدالي / ٤٥٥ -٥٢٨ هـ /.

وانتشرت تعاليم البطليوسي /٤٤١ - ٥٢١ هـ/، مؤلف كتاب - الحدائق - الذي يقول عنه آسين بلاثيوس " إن كتاب الحدائق يعتبر أول محاولة للتوفيق بين الشريعة الإسلامية والفكر اليوناني "[٢]".

وفي إمارة بني هود بسرقسطة، برز الفيلسوف ابن باجة المتوفى عام / ٥٣٢ هـ/[*] درس كتب فلسفة المشرق الإسلامي وبحث في فلسفة المشائين وشرح معظم مؤلفات أرسطو في عدة كتب منها - في البرهان - وكلام في الأسطقسات وتدبير المتوحد، كما أنه أعطى اهتماماً خاصاً لدراسة أشكال الدول الظالمة والعادلة، وبحث في حياة الإنسان من خلال الجبر والاختيار، وقدم في ذلك رؤية كانت مرشداً لغيره، ومنهم ابن رشد. يقول (الإنسان -

---

[١] - أنخل جنثالث : تاريخ الفكر الأندلسي المعطيات السابقة نفسها ص/٣٣٣/.

[٢] - تاريخ الفكر الأندلسي المعطيات السابقة نفسها ص/٣٣٥/.

[*] - قال عنه كمال اليازجي وانطون كرم : (فيلسوف العرب الأول في الأندلس) في كتابهما : أعلام الفلسفة العربية ، مكتبة انطون ،ط٢ ، بيروت ،ص/٦٤١/.

لأنه من الأسطقسات - فتلحقه الأفعال الضرورية التي لا اختيار له فيها، كالهوى من فوق و الاحتراق بالنار. ومنهم مشاركته للحي من وجه فقط - وهي النبات - يلحقه أيضاً الأفعال التي لا اختيار له فيها أصلاً كالأجناس... مثل ما يفعل الإنسان عند الخوف الشديد... والأفعال الإنسانية الخاصة به، هي ما يكون باختياره، فكل ما يفعله الإنسان باختيار فهو فعل إنساني، وكل فعل إنساني فهو فعل باختيار، وأعني بالاختيار الإرادة الكائنة عن روية)[1].وبالمقابل انتشر الفكر التبريري الجبري وتملك عقول الكثير من العامة، حتى أصبحوا أداة طيعة في أيدي الطبقة الإقطاعية عامة والحكام منهم خاصة، ولكم ينطبق كلام القاضي عياض على عامة الأندلس آنذاك عندما وصف عامة مصر بأنها لا تعرف من أكثر المسائل سوى التعصب الأعمى: يروي عن أحدهم عندما شوهد يتبع أحد القادة الفاطميين ليقتله، فقيل له ما تصنع؟ ! فقال له: هذا زنديق يفضل علي بن الخطاب على عمر بن أبي طالب ..." [2]"...

في هذا الوضع المتفسخ للعلاقات الإقطاعية القبلية، اشتد الصراع الفئوي بين الإقطاعيين ذاتهم، كل منهم يحاول توسيع إقطاعيته على حساب إقطاعيات الآخرين، وهذا ما تطلب وفرة في عدد الجيش وعدته، وزيادة الضرائب بالقيام بأعباء الحرب الداخلية،وبالتالي استعان بعضهم بالعدو الخارجي، لهذا عاشت العامة تطحن بين حجري طاحونتين، طاحونة الحرب الداخلية وتبعاتها، وطاحونة العدو الخارجي، وما يطلبه من مغارم، يقوا ابن حزم: (والمغارم التي كان يقبضها السلاطين فإنما كانت على الأرضين وخاصة، فكانت تقرب مما فرض عمر على الأرض، وأما اليوم فإنما هي

[1] - آنخل جنثالث : تاريخ الفكر الأندلسي ، ص/٣٤٣- ٣٤٤ / .

[2] - القاضي عياض : ترتيب المدارك ، ج٣ ، ص/٦٢٥/.

جــزيه على رؤوس المسلمين يسمونها بالقطيعة، ويؤدونها مشاهرة، وضريبة على أموالهم من الغنم والبقر والدواب والنحل، وعلى كل حليبة شيء، وقبالات تؤدى على كل ما يباع في الأسواق، وعلى إباحة بيع الخمر بين المسلمين في بعض البلاد، هذا كله ما يقبضه المتغلبون اليوم.) [1].

كل ذلك أدى إلى تحجيم الإنتاج، وزيادة حدة الصراع، فتبلورت المعارك الفكرية عن تيارين: تيار الفكر العقلاني الحر الداعي للتغيير. يقوده العلماء والفلاسفة العقلانيون. وتيار تبريري جبري محافظ يتمثل بمعظم فقهاء المالكية. وقد صور ابن حيان تحالفهم - أي فقهاء المالكية - مع الأمراء الإقطاعيين (لم تزل آفة الناس منذ خلقوا في صنفين منهم، هم كالملح فيها الأمراء والفقهاء، بصلاحهم يصلحون، وبفسادهم يردون - ويصنف الفقهاء في تعاملهم مع الأمراء. ع.ع - بين آكل من حلوائهم، وخابط في أهوائهم، وبين مستشعر مخافتهم) [2].

وأخيراً نتج الصراع عن منع الفكر العقلاني وملاحقة أصحابه. يقول آنخل جنثالث: (لم تزل الرغبة ترتفع من حين، في طلب العلم القديم شيئاً فشيئاً... إلى أن زهد الملوك في هذه العلوم) [3].

ونتيجة لتأزم الوضع، تمحور الخلاص بطلب حكمٍ مركزيٍّ قوي يوحد الأمراء، ويرفع الظلم عن العامة، ويواجه العدو الخارجي. ونصح الفقهاء الأمراءَ بضرورة دعوة المرابطين،للقيام بأعباء هذه المهمة، خاصة وأن مذهبهم عين المذهب ومصالحهم متكاملة. وقد لخص ابن عباد ملك إشبيلية

---

[1] - أبي الخطيب : أعمال الأعلام . بيروت عام ١٩٥٦ م ، ص/٢١٨/.

[2] - ابن عذارى : البيان المغرب ،ج٣، ص/٢٥٤/.

[3] - آنخل جنثالث : تاريخ الفكر الأندلسي ص/ ٣٣٣/.

رأي معظم أمراء الأندلس بكلمته المشهورة (خير له أن يصبح راعي جمال في المغرب من أن يضحي راعي خنازير في قشتاله).

لذلك تشكل وفد بزعامة رعيل من الفقهاء، ودعا المرابطين فدخلت جيوشهم - جيوش المرابطين الأندلس ودحرت قوات الروم في معركة الزلاقة الشهيرة عام /٤٧٩ هـ - ١٠٨٦ م/، وهذا ما أعطاهم قبولاً متزايداً، فأصدر فقهاء المالكية ليوسف بن تاشفين جملة من الفتاوى لدخول الأندلس نهائياً، واستصدروا له أيضاً فتاوى من علماء المشرق وعلى رأسهم"الغزالي"[1] ونال الموافقة من الخليفة العباسي. لهذا دخل المرابطون الأندلس / ٤٨٣هـ/، بعد أن مكنوا لأنفسهم عسكرياً، وعقائدياً، وتساقط أمراء الطوائف الواحد تلو الآخر أمام زحفهم وبذلك بدأ تحالف جديد بظاهره، قديم بمضمونه بين المرابطين وفقهاء المالكية، فكلاهما يمكن الآخر ويكمله. المرابطون قوة عسكرية حاسمة، وفقهاء المالكية تيار جبري تبريري.

استمال المرابطون العامة في البداية، بإلغاء كافة الضرائب عدا الزكاة على المسلمين، والجزية والخراج على أهل الذمة، وهذا يعود لكونهم سكان صحراء اعتادوا شظف العيش، وألفوا ظاهر الدين، فحاربوا العلم والعلماء، وأي فكر يلمسون منه التفلسف، خاصة أن الفقهاء وجهوهم تلك الوجهة، فبعد أن كانت المعركة الفكرية تكاد تكون متوازنة القوى أخذت بدخول المرابطين وتحالف فقهاء المالكية معهم وتوجيههم، تحسم لصالح التيار الجبري التبريري، خاصة بعد أن استعانوا بالعامة التي تملك المذهب المالكي منها، وجعلوها أداة مراقبة ومحاسبة وتنفيذ لسياستهم. (ولقد كان للفقهاء قوة

---

[1] - احمد مختار العبادي : دراسات في تاريخ المغرب والأندلس . ط١، عام١٩٨٦ .، مطبعة المصري ص/٤٨٤/.

شعبية عظيمة سيطرت على الحكام ووجهت سياسة الدولة، وشواهد ذلك عديدة ولاسيما في عهد المرابطين) [1].

فأحرقت الكتب العلمية والفلسفية، وحتى كتب الغزالي.

وما لبث النظام المرابطي القبلي أن انصهر في بوتقة العلاقات الإقطاعية المتفسخة، يقول ليفي بروفنسال:(إن هؤلاء الملثمين أبناء الصحراء بمجرد الاتصال بالحضارة الأسبانية في الأندلس... " ازدادوا.ع.ع" على مر الأيام رقة وترفاً بحيث صدق ما قيل في هذا العصر من أنّ الثقافة الأندلسية سادت مراكش) [2].

لكن تلك الأسبنة كانت أسبنة ضياع بالنسبة للمرابطين، وأسبنة تضييع بالنسبة للعامة، وعامل كبح للتقدم الإجتماعي والفكر العلمي الحر المستنير.

بذلك نستطيع القول: أن العلاقة بين الحكام المرابطين وحضارة الأندلس وما يعتلج فيها من صراعات اتسمت بسمتين رئيسيتين. الأولى انغماس الحكام في حياة الدعة والرفاهية الزائفة، والثراء السريع على حساب العامة. يقول أحد المؤرخين المحدثين في وصفه حياة الأمير أبو بكر ابن تافلوت المسوفي، وهو نموذج لبعض أمراء المرابطين (وخاض حياة باذخة فخمة، ومن حوله الأدباء والندماء وانهمك في الملذات والشراب وذلك كله بالرغم مما كانت تجوزه سرقسطه يومئذٍ من ظروف خطرة) [3].

---

[1] – كمال اليارجي وانطون كرم : أعلام الفلسفة العربية . ص/٦٤٥/.

[2] – ليفي بروفنسال : الإسلام في المغرب والأندلس ص/ ٢٤٢ ، عن كتاب مراجع عقيلة الغناي ، قيام دولة الموحدين – المكتبة الوطنية _ بنغاري ، ص/٤٦/.

[3] – محمد عنان : عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس ، القسم الأول ، مطبعة لجنة للتأليف والنشر ، ط١ ، عام ١٩٦٤ م ص/٨٩/

أما السمة الثانية: فكانت الزهد والتبتل، والانغماس في صوفية مالكية ونكران ذات، واهمال لشؤون العامة، وحتى رأسهم الأمير علي يقول عنه المراكشي: (وأمير المسلمين في ذلك كله يتزايد تغافله ويقوى ضعفه، وقنع بإسم أمرة المسلمين ومما يُرفع إليه من الخراج، وعكفه على العبادة والتبتل، فكان يقوم الليل ويصوم النهار... واهمل أمور الرعية غاية الإهمال، فاختل لذلك عليه كثر من بلاد الأندلس، وكادت تعود إلى حالها الأول، ولاسيما منذ قامت دعوة ابن تومرت بالسوس) [1].واستغل العدو الخارجي هذا الوضع، فتتالت الغارات، واستطاع الفونسو السادس الوصول إلى سواحل البحر المتوسط عام / ٥١٩ هـ - ١١٢٥ م / دون أية مواجهة، وسقطت سرقسطة بيد دولة أراغون - ٥١٢ هـ.وزاداد تحكم فقهاء المالكية بفكرهم الجبري المعادي للتقدم الإجتماعي، ليس للعامة فقط، وإنما أيضاً لسلطة الأمراء انفسهم يقول المراكشي: (واشتد إيثاره - أي علي بن يوسف. ع.ع - لأهل الفقه والدين وكان لايقطع أمراً في جميع مملكته دون مشاورة الفقهاء، فكان إذا ولى أحد من قضاته، كان فيما يعهد إليه ألاّ يقطع أمراً ولايبت في حكمه في صغير من الأمور ولاكبير، إلاّ بمحضر أربعة من الفقهاء فبلغ الفقهاء، في أيامه مبلغاً عظيماً، لم يبلغوا مثله في الصدر الأول من الفتح الأندلسي، ولم يزل الفقهاء على ذلك وأمور المسلمين راجعة إليهم، وأحكامهم صغيرها وكبيرها موقوفة عليهم، طول مدته، فعظم أمر الفقهاء، كما ذكرنا، وانصرفت وجوه الناس إليهم، فكثرت لذلك أموالهم، واتسعت مكاسبهم.) [2].

---

[1] - عبد الواحد المراكشي : المعجب في تلخيص أخبار العرب ، تحقيق محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي ، القاهرة . عام ١٩٤٩ م ص/١٧٧/.

[2] - عبد الواحد المراكشي : السبب في تلخيص أخبار المغرب . تحقيق محمد سعيد العريان ومحمد العزمي العلمي ، القاهرة عام /١٩٤٩ م / ص/١٧١ /.

وقد احكم الخناق على أصحاب الفكر العقلاني الحر المستنير وساد مذهب مالك، مفسراً ومؤدلجاً كتيار فكري جبري يخدم مصالحهم، ويرسخ تلك العلاقات في سبيل تأبيدها. ووصل بهم الحال بأن تجاهلوا حتى القرآن والسنة. يقول المراكشي:(لم يكن يقرب من أمير المؤمنين – " علي بن يوسف.ع.ع " ويحضى عنده إلاَّ من علم علمَ الفروع أعني فروع مذهب مالك، فنفقت في ذلك الزمان كتب المذهب، وعمل بمقتضاها ونبذ ما سواهما وكثر ذلك حتى نسي النظر في كتاب الله، وحديث الرسول ﷺ ودان أهل ذلك الزمان بتكفير كل ما يظهر منه الكلام، وقرر الفقهاء عند أمير المسلمين تقبيح علم الكلام، وكراهة السلف له، وهجرهم من ظهر عليه شيءُ منه، وأنه بدعة في الدين، وربما ادى أكثرهم إلى اختلال في العقائد... حتى استحكم في نفسه بعض علم الكلام وأهله، فكان يكتب عنه في كل وقتٍ إلى البلاد بالتشديد.) [1].

ولخص أبو جعفر أحمد بن محمد الوضع هنا لك فقال شعراً:

أهل الرياء لبستموا ناموسكم ... كالذئب أولج في الظلام العاتمِ

فملكتموا الدنيا بمذهب مالكِ ... وقسمتموا الأموال بابن القاسمِ

وركبتموا شهبَ الدوابِ بأشهبٍ ... وبأصبغٍ صبغت لكم في العالمِ

وتجدد الصراع الفئوي داخل الطبقة الإقطاعية – القبلية ذاتها، معبراً عن تفسخ العلاقات الإجتماعية – الإقتصادية وتأزم الوضع، وتمظهر بإقطاعيات متفرقة، كل منها يطلب السيادة وحتى رأس الإقطاعية القبلية المركزية.

---

[1] – عبد الواحد المراكشي : السسب في تلخيص أخبار المغرب . تحقيق محمد سعيد العريان ومحمد العزمي العلمي، القاهرة عام /١٩٤٩ م / ص/١٧٢ /.

(٢) عبد الواحد المراكشي : المعجب في تلخيص أخبار المغرب . تحقيق محمد سعيد العريان ومحمد العزمي، القاهرة عام ١٩٤٩م . ص ١٧١.

يقول المراكشي: (اختلت حال أمير المسلمين رحمه الله، بعد الخمسماية، اختلالاً شديداً، فظهرت في بلاده مناكر كثيرة، وذلك لاستيلاء أكابر المرابطين على البلاد ودعواهم الإستبداد وانتهوا في ذلك إلى التصريح، فصار كل منهم يصرح بأنه خيرٌ من علي أمير المسلمين وأحق بالأمر منه) [1].

ويجمل ابن القطان القول، مصوراً الوضع الإجتماعي والإقتصادي والسياسي بقوله: (اشتدت المجاعة والوباء بالناس بقرطبة، وكثر الموتى، وبلغ مد القمح خمسة عشر ديناراً، وكثر الشر، وابن قنونة لايفتر ولاينِي عن قتل أهله، وضربت خيل النصارى على قرى إشبيلية... وأسرت من النساء والولدان ما يعجز وصفه) [2].

مما سبق نلاحظ تأزم الوضع جملةً وتفصيلاً، فالطبقة الإقطاعية - القبلية تعيش صراعاً فئوياً محتدماً، والقوى الطبقية النقيضة من فلاحين وحرفيين وعمال وتجار وقادة مفكرين استغلت حتى النهاية، والعدو الخارجي يجتاح المدن والقرى، كل ذلك يعبر في حقيقته عن تفسخ العلاقات الإجتماعية - الإقتصادية ضمن البنية الإقطاعية والقبلية وانسداد آفاق تقدمها، لكنها مكرّسة في محاولة تأبيدها للأسباب التالية:

آ - اندماج العلاقات القبلية في العلاقات الإقطاعية مما أدى إلى إضعاف العلاقات الرأسمالية الناشئة في صراعها مع العلاقات الإقطاعية المسدودة الآفاق.

ب - اضطهاد القوى الطبقية الثورية، وتضييعها في لجة الحرب المدمرة مع العدو الخارجي وفي الصراع الفئوي المحتدم بين القوى الإقطاعية القبلية ذاتها

[1] - عبد الواحد المراكشي: المعجب، ص/ ١٧٧/ .

[2] - مراجع فيلة الغناي: قيام دولة الموحدين، ص/٥٤/. عن كتاب ابن القطان نظم الجمان ص/١٩٧-١٩٨/.

جـ ـ ضعف مستوى الفكـر العلمـي التحـرري، وعـدم وصولـه بشـكل حقيقي إلى أصحابه من العامة، نتيجة الأسباب السابقة ونتيجة لمحاولة تغييـبه من قبل ممثلي الفكر الجبري التبريري.

وأخيراً نتج عن ذلك انتفاضات عديدة،يقودها مفكرون عبروا عن وعـي تحرري،استفاد مـن فكـر علمـاء وفلاسفة المشـرق العربـي، وتـراث فلاسفة اليونان،ضمن الوضعية المغربية الأندلسية، ولكن في إطار فلسفي زاهـد، وأمـا أداتها من العامة – فإن كانوا يحاولون رفع الإضطهاد في سبيل حيـاة أفضـل، إلاّ أن الفكر الجبري التبريري لمعظم فقهاء المذهب المالكي قد سـيطر عليهـم، وتبلور ذلك في انتفاضة العامـة في قرطبة عام / ٥١٥ هـ /،ثم على يـد ابـن حمـدين عام /٥٣٩ هـ/، وتصاعدت حركة ابن قسي في الجـزء الغربـي مـن الأندلس، فألغى الملكية الخاصة في منطقة تواجده، ونادى بـالأخوة وبالعدالـة الإجتماعية والمساواة بين الحاكم والمحكوم، وأعلن أنه المهدي المنتظـر، فدخـل في طاعته شلب ومير تله ولبله وتابره، وحاصر إشبيلية.

واستمرت تلك الحركات و لم تنتهـي إلا بانتهـاء الحكـم المرابطي الممثـل للسلطة الإقطاعية القبلية، واستمراريتها تعود:

آ ـ لتعبيرها عملياً عن حرية الإنسـان واختياره لشكل واسلوب حياته، ومطامحه في حياة أفضـل وبالتـالي رفضـه للعلاقـات الإجتماعيـة – الإقطاعيـة المستغلة.

ب ـ نتيجة لتزامنها مع بداية ظهور حركة المهدي – ابـن تومـرت – في المغرب. ولكن قادة الإنتفاضـات في الأندلـس لمسـوا أن أداتهـم الأساسـية – العامة ـ ليست مضطهدة إقتصادياً واجتماعياً وسياسـياً فحسـب وإنمـا مغيبـة فكرياً، والعدو الخارجي يهدد البلاد باستمرار، والمرابطون استعانوا به، حتـى أن القيادة العسكرية سلمت لـ" القيمطور الرومي".

بهذا نلاحظ اندماج النشاط الإجتماعي والوطني لدى تلك الحركات وضرورة تغيير الوضع وإقامة مجتمع تسوده العدالة الإجتماعية، وهو ذات الشعار بالنسبة للحركة المهدية، فاندمجوا بها وتأطروا بإطارها، ودعوا خليفة المهدي الموحدي عبد المؤمن بن علي - دخول الأندلس عام /٥٤١ هـ / ١١٤٧ م/ وتحريريها، وبدخول الموحدين يبدأ عهدٌ جديد.

الموحدون في الأندلس / ٥٤١ هـ - ١١٤٧ م/:

وكما اسلفنا، كانت الأوضاع مهيأة لنشوء حركة جديدة، تتجاوب مع حاجات ومستوى القوى الطبقية البرجوازية الناشئة، وتمثل ذلك بحركة الموحدين بزعامة المهدي ابن تومرت، الذي اتخذ من (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) شعاراً لحركته ضد الإقطاعية - القبلية وعلاقاتها المتفسخة، مستهدفاً إنشاء مجتمع جديد يضمن مطامح القوى الطبقية المستغَلة من فلاحين وحرفيين وصناع وتجار صغار، بتحقيقة ضرورة التقدم الاجتماعي معتمداً على التفكير العلمي المستنير، لهذا أضحت العقيدة الموحدية خلاصة مستلهمة من فكر الفرق والمذاهب المعادية للفكر الجبري التبريري،يقول المراكشي في ذلك: (وكان - أي المهدي.ع.ع - على مذهب أبي الحسن الأشعري في أكثر المسائل، إلا أنه في اثبات الصفات فإنه يوافق المعتزلة في نفيها، وفي مسائل قليلة غيرها، وكان يبطن شيئاً من التشيع) [1] ويقول عنه مراجع عقيلة الغناي (كان بحراً غزيراً في جميع العلوم، حتى أن علماء بلاط الأمير المرابطي لم يستطيعوا الوقوف أمام علمه وحجته) [2] لهذا اعتمد التأويل

---

[1] - عبد الواحد المراكشي : المعجب في تلخيص أخبار المغرب " دولة الموحدين " ، اختيار وتقديم د: احمد بدر ص/٥٧/.

[2] - مراجع عقيلة : قيام دولة الموحدين ، ص/١٦٨/. المعطيات السابقة نفسها.

العقلي في تفسير الآيات المتشابهات رافضاً النصيّة، مؤكداً ضرورة دراسة الحكمة، وموافقة الحكمة للشريعة، قال:(هذه إشارة ترد على بعض من لا خلاق له فيما ذهبوا إليه من أن الشريعة لاحكمة فيها، وأنها ليست على سنن العقل جارية، طعناً منهم في الدين، وجهلاً بحكمة الله تعالى.) [1] وناقض المذهب الظاهري، وأقر وحدانية الإله على نحو يتوافق مع وحدة الوجود وسمى اتباعه بـ(الموحدين) يقول: (فإذا علم بانفراده بوحدانيته على ما وجب له من عزته وجلاله، علم استحالة النقائص عليه، لوجوب كونه الخالق، عالماً قادراً مريداً سميعاً بصيراً متكلماً من غير توهم أو تكيف) [2].

وفي حديث له، مع عبد المؤمن بن علي، لخص المهدي الهدف من حركته قال:(تصحبني وتعينني على ما أنا بصدده من إماتة المنكر وإحياء العلم وإخماد البدع) [3].

معتمداً في ذلك على العلم أداة للتغيير (أعز ما يطلب، وأفضل ما يكتسب، وأنفس ما يدخر، وأحسن ما يعمل به، العلم الذي جعله الله سبب الهداية إلى كل خير، هو أعز المطالب، وأفضل المكاسب، وأنفس الذخائر، وأحسن الأعمال.) [4] .

لكن العلم إن لم يدخل رؤوس العامة يبقى قيمة غير موضوعية وغير محققة، لذلك اعتمد المهدي على العامة العارفة المنظمة، وجعل منهم فئة خاصة في المجتمع الموحدي هي فئة – الطلبة – ثقفهم بالعقيدة المهدية،

---

[1] – المهدي بن تومرت : أعز ما يطلب ، ص/ ١٦٤/.

[2] – مراجع عقيلة : قيام دولة الموحدين ص/ ٣٦٣/ . عن كتاب أعز ما يطلب للمهدي ص/ ٢٣٣/.

[3] – عبد الواحد المراكشي : المعجب ص/١٨١/.

[4] – عبد الله علي علام : الدولة الموحدية بالمغرب ص/ ٣٠٧/ عن كتاب أعز ما يطلب للمهدي بن تومرت ص/٣/.

واعتنى بالناشئة وسماهم - الحفاظ - وكان منهم كافة القادة - فيما بعد - بدل زعماء ومتنفذي القبائل، واستطاع الخليفة الأول - عبد المؤمن بن علي - أن يكمل رسالة المهدي وأن يجعل التعليم إجبارياً، مفروضاً على كل مكلف من الرجال والنساء) [1] وكان عالماً ومجلسه مجلس العلماء يقول عنه المراكشي (وكان عبد المؤمن مؤثراً لأهل العلم، محباً لهم، منصتاً إليهم، يستدعيهم من البلاد إلى الكون عنده والجوار بحضرته،... ويظهر التنويه بهم والإعظام لهم) [2] .

وكذلك كان الخليفة الثاني أبو يعقوب يوسف، عالماً، عاش في بلاطه عدد من العلماء والفلاسفة، منهم ابن طفيل وابن رشد، وقد لخص ابن صاحب الصلاة النشاط الفكري خلال حكم الموحدين، قال:(وقد كانت الدولة تغدق على الأدباء والشعراء والمؤرخين من اموالها، وكان يخصص لهم من الجوائز السنية والهبات الجزلة ما كان يذكي حماسهم ويقوي من نشاطهم، علاوة على مساهمة الحاكمين أنفسهم في النقد والتوجيه) [3]. بكلمة نقول: استطاع الموحدون أن يجعلوا العامة تتمثل المعرفة المؤطرة مهدوياً بحدود مناسبة، وبذلك اكتسبت دولتهم لقب - دولة العلماء - كما وصفها عبد الله علي علام) [4]. هذا بالنسبة لجهود المهدي العلمية، أما بالنسبة لتنظيم المجتمع الموحدي، فقد تحسس المهدي خطورة الإنقسام القبلي أمام عظم مهمته في توحيد العالم الإسلامي تحت راية الموحدين، لذلك دعا إلى نظام اجتماعي ديموقراطي، يقوم على المساواة والعدل،معتمداً على الهيئات

[1] - ليفي بروفنسال : مجموع رسائل موحدية ص/ ١٣٧/ المطبعة الاقتصادية ١٩٤١.

[2] - عبد الواحد المراكشي : المعجب ص/٧٦/ اختيار وتقديم أحمد بدر.

[3] - ابن صاحب الصلاة : تاريخ المن بالأمامة على المستضعفين ، ج٢ ص/٦٠/. تحقيق عبد الهادي التازي ، مطبعة دار الأندلس.

[4] - عبد الله علي علام : الدولة الموحدية في المغرب ص/٣١٩/.

الإستشارية في الحكم، في محاولةٍ لإلغاء التمييز الإقطاعي القبلي،وكانت أول هذه الهيئات: هيئة العشرة ويسمون أهل الجماعة، وهم أصحاب المهدي وأوائل المعتنقين لدعوته. يليها هيئة الخمسين ثم السبعين [*]، وقد لخص ابن القطان عملهم (وكانوا إذا قطعوا الأمور العظام يخلون بالعشرة،لايحضر معهم غيرهم. فإذا جاء أمر أهون أحضروا الخمسين، فإذا جاء دون ذلك حضروا السبعين رجلاً، وفيما دون ذلك لايتأخر أحد ممن دخلوا في أمرة رضي الله تعالى عنه) [1] .

بهذا نرى أن ابن تومرت استطاع أن يرسم الخطوط الأولى لإنشاء حكومة شورية،ليس الإنتماء فيها للقبيلة،وإنما لعقيدة التوحيد، يدعم ذلك هيئات هرمية شورية، تدقق سياسة الدولة،وترشد الخليفة،وتبعد إمكانية عودة النظام الملكي الإستبدادي القبلي، إنها صورة للمجتمع، كما تراه القوى البرجوازية في مرحلة تكوينها الأولى.

بهذه المباديء الإنسانية الهامة تدعمها روح التغيير العارمة، استطاعت الحركة المهدية أن تقوض دعائم سلطة المرابطين، وخاصة بعد الإندماج ببقية الحركات - حركات العامة - في الأندلس، فسقطت مراكش عام /٥٤١ هـ/ ودحرت قوات العدو الخارجي،واستطاع خلفاء المهدي أن يحققوا - بحدود - معينة ما رسمه قائدهم.

بعد فترة الصراع بين الموحدين والمرابطين - بدأت الأحوال تستقر - والإقتصاد ينتعش، وأحوال العامة تتحسن باطراد، حيث طُبقت تعاليم المهدي في تحصيل الجبايات. فالخليفة الأول - عبد المؤمن بن علي - اعتبر زيادة الضرائب إفقاراً للعامة،وإسقاطاً لها في أحضان العبودية، وإفشالاً لمجتمع

[*] - ويزيد عبد الله العروي على ذلك هيئة - أهل الساقة في كتابه تاريخ المغرب ص/١٧٩/.

[1] - عبد الله علي علام : الدولة الموحدية بالمغرب ص/٦٧/. عن كتاب نظم الجمان ص/ ٣٣/ لابن قطان.

العدالة والحرية الإنسانية المنشودة، فأهتمت الهيئات الموحدية الحاكمة بالعامة، ووزعت قسماً من الجبايات على الفقراء، والباقي مع الأعشار وأخماس الغنائم استخدم لإقامة مشاريع إنتاجية عامة، ومسحت الأرض واسقط منها الثلث مقابل الجبال والأنهار والطرق والسبخ، ونظم قانون الخراج زراعة الأرض، وأرشدت الحكومة المزارعين للعناية بأرضهم، خاصة بعد أن تطور " علم الفلاحة " وبرز كثير من المهندسين والعلماء، منهم أبو زكريا يحيى بن أحمد بن العوام الإشبيلي،وابن بصال الطليلي. لهذا ازداد الإنتاج الزراعي وفرةً، خاصةً وأن (أرض المغرب من أخصب بقاع العالم وأطيبها تربة وأكثرها أنهاراً)[1].

واشتهرت البلاد بتطور التعدين والصناعة، فاستخرجت المعادن، وعاملها الناس المختصون للإنتفاع بها،وتلبية حاجة البلاد المتزايدة للتصنيع، واستغلت كافة المواد الخام بالصناعة، كالصوف والرمال والنباتات والجلود. وبشكل عام احصيت الصناعة بمدينة فاس وحدها في عهد الخليفة الموحدي الثالث فكانت (اثني عشر مصنعاً للمعادن، وثلاثة آلاف وأربعة وتسعين نولاً للنسيج، وسبعة وأربعين معملاً للصابون، وستة وثمانين مصنعاً للدباغة، وثمانمائة وستة عشر مصنعاً للصباغة، وأحد عشر مصنعاً للزجاج، ومائة وخمسة وثلاثين مصنعاً للجير، وأربعمئة مصنعاً للكاغد. هذا عدا المطاحن والمعاصر والحرف اليدوية التقليدية.)[2]. وهذا ماأدى إلى ازدهار التجارة نتيجة ما يلي:

---

[1] - المراكشي : المعجب في تلخيص أخبار المغرب . تحقيق محمد سعيد العريان. القاهرة عام ١٩٨٩ ص/ ١٨٨-٢٤٣/.

[2] - عبد الله علي علام : الدولة الموحدية بالمغرب ص/ ٢٥٦/ عن كتاب مظاهر الحضارة المغربية ، لعبد العزيز عبد الله ، ج٢ ص/ ٣٣/.

آ ـ وفرة الإنتاج وتواجد المواد وكثرة السلع المصنعّة.

ب ـ توفرالنقد عامةً.

جـ ـ استقرار الحياة والأمن على الطرق التجارية، وسهولة تبادل المنتوجات بين أصقاع الدولة، وقد عبر عن ذلك عبد الله علي علام عن كتاب مدخل إلى تاريخ المغرب لعبد الله سحنون:(أن المرأة كانت تخرج وحدها من أقصى المغرب إلى أدناه، فلا يعترض لها أحد بسوء، وذلك ناتج عن عدل خلفاء الموحدين واهتمامهم بمصالح الرعية... إن الدينار كان يقع من الرجل في الشارع العمومي فيبقى ملقى لايرفعه أحد عدة أيام إلى أن يأخذه صاحبه) [1] (ورفعت القيود عن التجارة الداخلية، وضرب الدرهم ونصفه وربعه وثمنه ثم الخراريب) "٤" وانتشر رجال الحسبة لمراقبة الموازين والمبيعات.

واتسعت التجارة الخارجية، وعقدت من أجلها المعاهدات مع البندقية وجنوة ومرسيلياء خاصة وأن أرض الدولة الموحدية تشكلُ نقطة لقاء بين منتوجات البلاد الإفريقية والأوربية والهندية. وقد ذكر المراكشي أرقاماً خيالية عن مالية الدولة الموحدية قال:(وكثرت في أيامه " الخليفة الثاني " والأموال واتسع الخراج... وكثرت الوجوه التي تتحصل منها الأموال. فكان يرتفع إليه خراج أفريقية وجملته في كل سنة، وقر مائة وخمسين بغلاً. هذا من أفريقية وحدها) [2] .

مما سبق نلاحظ أن عصراً جديداً حلّ بالأندلس، فالعلاقات الرأسمالية الناشئة أخذت تبرز وتحتل مكان السيادة إلى جانب وفي رحم العلاقات

---

[1] ـ عبد الله علي علام : الدولة الموحدية بالمغرب ص/ ٢٥٦/ ، المعطيات السابقة نفسها.

[2] ـ المراكشي : المعجب ، ص/١٦٦ - ١٦٧/ .

الإقطاعية – القبلية، المتفسخة والفاقدة آفاق تقدمها، وقد جاء نتاجاً لتطور عوامل التقدم الإجتماعي في البنية التحتية لمجتمع الأندلس بشكل عام، وبخاصة التطور الحرفي – الصناعي الكثيف والتجاري، وتطور العلوم النظرية والتطبيقية، فقد صنع برجٌ عالٍ بجامع إشبيلية الأعظم للآذان، ولرصد النجوم إيضاً، وكان هذا البرج أول مرصد أقيم في أوروبا) [1] .

وصنع الإدريسي كرته الفلكية، والمصور الجغرافي للعالم،مشروحاً في كتاب (نزهة المشتاق في اختراق الآفاق) واستفادت العامة من تطور العلوم الطبية – كما يقول المراكشي – الذي أسهب في وصف أحد المستشفيات التي أقامها الخليفة الموحدي الثالث يعقوب المنصور، للتداوي بالمجان وتقديم المساعدات المالية في فترة الإستراحة الصحية.

وتلازم ذلك مع تطور العلوم والمعارف في كافة فروعه، فلانزيد قولاً على ما قاله عبد الله علي علام (ومهما قيل في الموحدين ودعوتهم ودولتهم، فإنهم كانوا الشمس التي أشرقت بالعلم والمعرفة... فانطبعت الدعوة والدولة بطابع العلم والأدب من أول يوم ظهرت فيه.) [2] .

لكن الصراع بين العلاقات الرأسمالية الناشئة والعلاقات الإقطاعية – القبيلة،وقوى انتاجها انعكس في الفكر بشكل عام،وتبلور عن تيارين:

– تيار المفكرين الذين استجابوا لمتطلبات التقدم، حيث تميز فكرهم بالعقلانية والتأكيد على قدرة الإنسان في استيعاب الموجودات وتسخيرها لتحقيق ذاته.

[1] – يوسف اشباخ : تاريخ الأندلس ، ج٢ . ص/٢٦٠/.

[2] – عبد الله علي علام : الدولة الموحدية ، ص/ ١٩/. المعطيات السابقة نفسها.

- تيار المفكرين المحافظين الذين اتسم فكرهم بالجبرية، ونفي قدرة الإنسان وفعاليته والحاق ذلك بالآلهة. وكان ابن رشد لايمثل التيار العقلاني التحرري فحسب وإنما يشكل بفلسفته، النظرية والنهج لمفكري هذا التيار.

لذلك استطاعت الفلسفة - وخاصة المادية منها - أن تعم، مدعمة بتوجيهات الموحدين (وكان من رأى الموحدين على العموم أن لايحجروا على الناس تفكيرهم ولذلك ازدهرت الفلسفة وارتفعت رؤوس المفكرين في كل زاوية، بل أن أفقهم كان لايضيق عن سماع النقد) [1]. وخاصة أن الفلسفة " هي الأخت الرضيعة للشريعة " كما يقول فيها ابن رشد، (ونستطيع باستخدام المنطق أن نصل إلى حقائق الموجودات لذلك يجب تعلمها، بعد أن كانت في عهد المرابطين من العلوم المحرمة) [2] . لأنها كما يقولون تفسد العقيدة،وتقود إلى الإلحاد،حجتهم في ذلك أن الأسلاف لم يمارسوها، والمذهب المالكي بفكره النصي اللاتاريخي، كان يحرم التأويل العقلي، ويقبح الإشتغال بعلم الكلام،فكيف الحال بالفلسفة؟، فقد صنف أصحابها مع الزنادقة والكفار حيناً، وقوطعوا وحجر عليهم أحياناً، أما في عهد الموحدين وبخاصة المهدي والخلفاء الثلاثة من بعده، فقد نهضت العلوم لتلبي ضرورة التقدم، ولتقوض أركان الجمود الفكري الذي ترسخ منذ أجيالٍ بعيدة، ولتكون بالتالي أداة تغيير للعلاقات الإقطاعية - القبلية المتفسخة، فكيف بالفلسفة وهي - في ذات الوقت - أم العلوم ومرشدها.

---

[1] - ابن صاحب الصلاة : تاريخ المن بالأمانة على المستضعفين ، تحقيق - د: عبد الهادي ، دار الأندلس ، ص/٦١/.

[2] - عبد الواحد المراكشي : المعجب في تلخيص أخبار المغرب ، تحقيق محمد سعيد العريان ومحمد العلمي ، القاهرة عام ١٩٤٩/ ص/١٨١/.

لهذا أضحت الأندلس أيام الموحدين الأوائل دارٌ يأمها طلاب العلوم وبخاصةٍ طلاب الفلسفة، حتى أن الخليفة يوسف بن عبد المؤمن - وكان عالماً وفيلسوفاً - انكب على دراسة الفلسفة ثم استعان بفيلسوفنا - ابن رشد - ليكون المفسر والمعلم للفلسفة الأرسطية، وأمر بجمع الكتب الفلسفية من أنحاء المعمورة، وبحث عن العلماء وخاصة أهل علم النظرة إلى أن اجتمع له منهم ما لم يجتمع لملك قبله من ملوك المغرب) [1].

فالعلاقات المميزة للدولة الموحدية هي احتضانها الفكر العلمي المستنير ورعايتها المفكرين، وقد لمع في عالمها الفكري وشارك في صنع حضارتها أعظم فلاسفة هذه الأمة، وهما أبو بكر ابن طفيل وأبو الوليد ابن رشد، وهنا يأتي تعليل محمد زنيبر للنهضة الإقتصادية - الإجتماعية - والفكرية في عهد الموحدين واقعياً.

(إن الخلفاء الموحدين كانوا في حاجة إلى تفكير جديد لأن قيام دولتهم اكتسى صبغة ثورة خاصة مست بالأسس الإقتصادية والإجتماعية للمغرب، وغيرت أوضاعاً كثيرة في المغرب الإسلامي بمجموعه) " [2] ".

علماً بأن فلسفة ابن رشد تحولت في عهد الخليفة الثاني ابي يعقوب يوسف إلى فكر الدولة وأيديولوجيتها.

لكن التقدم الشامل - الاجتماعي - الإقتصادي - والفكري - في عهد الدولة الموحدية، لم يكن وحيد الجانب نظيفاً، وإنما تطور من خلال العلاقة الجدلية بين النقائض، فلقد تميزت العلاقات الاجتماعية - الإقتصادية في عهد الموحدين بغلبة العلاقة الرأسمالية الناشئة، ولكن ضمن العلاقات الإقطاعية

[1] - عبد الواحد المراكشي : المعجب، ص/١٥٦/ المعطيات السابقة نفسها.

[2] - محمد زنيبر : ابن رشد والرشدية في إطارها التاريخي، محاضرة في كتاب أعمال ندوة ابن رشد، ص/٣٧/.

المكرسة والقبلية المرافقة، تدعم عمليـة تأبيدهـا قـوى طبقيـة مترسـخة في ذاك المجتمع، خاصة وأن مرحلة صيرورة القوى البرجوازية الطبقيـة الناشئة،تزامـن مع مرحلة تلاشي تلك القوى،والعلاقات في المشـرق العربـي،وهجـوم القـوى الطبقية الإقطاعية والأوروبية بحملاتها الصليبية،على الأندلس والمغرب العربـي وسواحل بلاد الشام،فنتج عن ذلك العودة لسيادة العلاقات والقوى المتفسخة. لذلـك فالعلاقـات الرأسماليـة الناشـئة لم تسـتمر في عمليـة صيرورتهـا، وإنمـا انكفأت لتخلي مكان السيطرة للعلاقات النقيضة - الإقطاعية المهيمنة والقبلية المرافقة.

وتجسد هذا فكرياً في العودة لسيطرة التيار الفكري - التبريري، وتحجيـم التيار التقدمي الحر،واضطهاد أصحابـه، وكـانت محاكمـة ابـن رشـد وجماعـة معه، ونفيه إلى **اليسـانا**، وإصـدار الكتب الـتي تحـرّم الفلسـفة، تجسـيداً لهـذه الغلبة، فالمحنة " * " لم تكن إرادية ذاتية ،كما فسرها البعض، بقـدر ماكـانت إنعكاساً لتراجع الفكر المادي عامةً والفلسفي العقلاني خاصـةً، تحـت ضغـط الفكر الجبري التسليمي وأرضيته الإجتماعية - الإقتصادية،التي عادت لتلعـب دور السيطرة مجدداً،وتثبيط عملية صيرورة العلاقات الرأسمالية الناشئة.

جاء ذلك نتيجة لعدة عوامل موضوعية،وجـدت داخـل مرحلـة التعـايش بين البنيتين المتناقضتين الرأسمالية الناشئة، والإقطاعية القبلية، إلى جانب عوامل أخرى ذاتية.سنحدد ملامحها خلال فترة حكـم الدولـة الموحديـة، والـتي أدت إلى عودة العلاقات الإقطاعية المتفسخة،بفكرها التبريري الجبري:

أولاً: إبقـاء الملكيـة الخاصـة - وخاصـةً الأراضـي الواسـعة والغنيـة، في أيدي أصحابها، وتملكهم لأراضي الأمـراء والقـادة المرابطين في المنـاطق الـتي قاومتهم، لذلك بقيت الإقطاعيات على سـابق عهدهـا، ومـع تطـور العلـوم،

* - محنة ابن رشد .

ومنها علم الزراعة،وانتشار السقاية الإصطناعية، ازدادت رقعة الأراضي المزروعة وازداد إنتاجها، وهذا ما مكّن الطبقة الإقطاعية من جديد، وأعطى علاقاتها ديمومة البقاء، وما رسّخ الواقع أكثر تملك الخلفاء وحاشيتهم الأراضي الواسعة،وتحويلها إلى بساتين على شاكلة البساتين الدمشقية فالخليفة الأول عبد المؤمن صاحب (البستان الكبير) أو (شنطولية) كما ذكره البيذق، بلغت مساحته نحو ثلاثة أميال مربعة، وبيعت ثماره بعد ثلاث سنوات، بنحو ثلاثين ألف دينار مؤمني.ومثل هذا فعل بقية الخلفاء.

يقول ابن صاحب الصلاة في معرض حديثه عن مدينة الرباط:(وموضوع هذا المكان... فيه برجٌ للسكن وما حواليه أرض محرث... فاشتراه الخلفاء... وأقام بمحلاته المؤدية على عين غبوله،والفعلة معه والمهندسون فأجروا لها الماء من عين غبولة المذكورة في سرب تحت الأرض،حتى إلى قصبة المهدية المذكورة، ودام اشتغال الأمر بذلك شهوراً... فصارت فيها البحائر،والجنات المغروسات... وزاد فيه بناء صهريج عظيم متسع،يجتمع فيه الماء،ثم يجري من ذلك الصهريج إلى السقاية)" [1] ".

ثانياً:الحروب وآثارها المدمرة: لقد تزامن ظهور الحركة الموحدية مع ازدياد حدة الحروب الصليبية على الوطن العربي، وكان للمغرب والأندلس النصيب الأكبر في التعرض لهذه الهجمات، خاصةً وأن حروب الإنتصارات والغنائم، أعقبتها حروب خاسرة،فنتائج موقعة (الأرك) ٥٩٣ هـ في عهد الخليفة الثالث المنصور، حسمت بموقعة (العقاب) الخاسرة في عهد الخليفة محمد الناصر بن المنصور ٥٩٥ هـ هذا بالنسبة للحروب الخارجية،أما بالنسبة للحركات الداخلية المعادية؛ فلم تكن آثارها السلبية أقل من الحروب

---

[1] - ابن صاحب الصلاة : تاريخ المن بالأمامة ، ص/٤٤٦ - ٤٤٧/ المعطيات السابقة نفسها.

الخارجية، لتعددها وخطورتها واستمرارها، فثورة ابن مردبنيش في القسم الشرقي من البلاد، استمرت أعواماً عديدة، وثورة بني غالب في المغرب، وغيرها من الحركات الداخلية، بالإضافة للصراعات داخل الحركة الموحدية ذاتها.

عن هذه الحروب نتجت عدة نتائج أثّرت سلباً علي مستوى تطور قوى الإنتاج وعلاقاتها الرأسمالية الناشئة، وأعطت ترسيخاً أكبر لقوى الإنتاج الإقطاعية القديمة وعلاقاتها المتفسخة.

أهم هذه النتائج:

١ – تدمير الحروب للمنشآت الإنتاجية، وبخاصة الصناعية منها، وإضعاف التجارة الداخلية والخارجية.

٢ ـ تحمّل العامة أوزار الحروب بشكل مكثف.

آ ـ نتيجة لكثرة الضحايا في الحروب،وخاصة الخاسرة منها.

ب ـ تزايد الضرائب وارتفاع نسبتها على العامة، لتفي بحاجة الحروب وتزايد عدد الجيش واستمرارية تأهبه.

٣ ـ إلغاء النظام الديموقراطي،وسيادة الدكتاتورية العسكرية، وعسكرة الإنتاج.

ثالثاً: عودة النظام الملكي القبلي،وإلغاء الحكم الشوري،وقد تمثل ذلك بعدة خطوات قام بها خلفاء المهدي أهمها:

١ – تعديل نظام الهيئات الإدارية، وابراز دور هيئة الحفاظ، وإهمال دور المجالس الإستشارية، كمجلس العشرة، ومجلس الخمسين ومجلس السبعين.

٢- إعادة الإلتزام القبلي: اعتمد الخليفة الأول عبد المؤمن على قبيلته كومية، وسلّمهم المراتب الحساسة في الحكم، يقول صاحب القرطاس: (أمر - أي عبد المؤمن.ع.ع- الشيخ أبا حفص عمر الهنتاني أن يخرج إليهم، ليتعرف أخبارهم، وعند لقائه إياهم سألهم، أسلمٌ أنتم أم حربٌ؟. فقالوا:" لابل نحن سلم، قبيل أمير المؤمنين عبد المؤمن بن علي الكومي، نحن كومية الزناتيون... " فأمر عبد المؤمن قبائل الموحدية أن تستقبلهم وأن تحتفل بهم، فكان يوم دخولهم مراكش من أعياد آل عبد المؤمن، ثم رتبهم في الرتبة الثانية بين القبائل الموحدية) "[1]

بهذا هدم ركناً أساسياً من أركان بناء الدولة الشورية؛ التي وضع أسسها مؤسس الحركة،وكان ذلك عامل كبحٍ للعلاقات الرأسمالية الناشئة، وعودة للعلاقات الإقطاعية في شكلها القبلي.

٣- بعد أن تخلّص الخليفة عبد المؤمن من أخوي المهدي، أخذ بإعادة النظام الملكي الوراثي،فعيّن ابنه محمد، وألغى قرار اختيار المجالس الإستشارية في اختياره لأبي حفص عمر الهنتاني،خليفة من بعده،ووجه بذلك كتاباً إلى كافة أنحاء الدولة، لاليأخذ موافقتهم،وإنما ليعلمهم بما قرر، يقول في الكتاب - البلاغ - (رأينا أن نعلمكم بما عقده أخوانكم الموحدون... اعلموا أن محمداً - وفقه الله - هو الذي ارتضوه لحمل عبئهم وتخييره... وتقدمهم - أي تقدم المختارين.ع.ع - الشيخ أخونا أبو حفص عمر بن يحيى، وهوالذي اختارته المجالس الإستشارية.ع.ع).أعزه الله بتقواه، فقال: هذا أمر نحن بتقديمه،وأعلم بوجوبه ولزومه)"[2] ".

---

[1] - ابن أبي زرع : القرطاس ج٢ ص/١٦٥- ١٦٦ ، الرباط ١٩٣٦.

[2] - مراجع عقيلة الغناي : قيام دولة الموحدين ، ص/ ٣٢٧ / .

على اثر ذلك شعر البعض بالخطر، واعترض آخرون، فنالوا عقابهم، حيث قتل القائد يصليتن، وقتل - كما أسلفت (أخوي المهدي عيسى وعبد العزيز لإظهارهما الإمتعاض لهذا التصرف) "[1]".

مما سبق نستطيع القول: أن البنية التحتية للعلاقات الإقطاعية القبلية، أخذت تستعيد وجودها،بعد أن تراجعت عن مكان السيطرة، أمام العلاقات الرأسمالية الناشئة الصاعدة، فانعكس ذلك في البنية الفكرية على الساحة الأندلسية، متمظهراً في ضعف القدرة على تجاوز الفكر الجبري،المتمثل في معظم كتب الفروع ومذهب مالك، فبقيت للمالكية كتبهم ونشاطاتهم في الكتاتيب والجوامع، ومما زاد الأمر حدة، أن العامة هي أداة التغيير وغايته لم تكن كذلك، نظراً لتملك الفكر الجبري بوجهه المالكي منها، أي فكر الإقطاع القبلي، ومعاداة التقدم، لهذا لم تستطع العامة - إلى الحد المطلوب - استيعاب وتمثّل الفكر العلمي المستنير، على الرغم من كل المحاولات والأساليب المتعددة، حتى خروج كل من ابن طفيل وابن رشد بخلاصة تقول: إن العامة لاتستطيع إدراك الحقائق العلمية والفلسفية، لذا يجب عدم إطلاعها على هذه الكتب،وهذا ما اضطر ابن طفيل لأن يقول ويكتب رمزاً، لتجنب أذى العامة، و لم ينجُ ابن رشد من سخطهم، وكاد أن يصل إلى الموت المحقق، بدفع من فقهاء المالكية.

فعلى الرغم من التعارض بين التيارين الفكريين،العلمي المستنير والجبري التبريري، وتعدد وسائل الموحدين،لتثبيت الفكر العلمي المستنير، فقد استمر وبقوة،وجود المذهب المالكي برؤيته الجبرية، في رؤوس وأقلام بعض الفقهاء، وممارسة العامة وتفكيرهم، وهذا يعود لإستمرارية وجود البنية التحتية التي تناسبهم، مما اضطر الخليفة الأول عبد المؤمن إصدار أمر بإحراق كتبهم، ورد

---

[1] - مراجع عقيلة الغناي : قيام دولة الموحدين ، ص/ ٣٧٣.

الناس إلى القرآن والسّنة فقط، يقول السلاوي: (ولما كانت سنة خمسين وخمسمائة هجرية،أمر أمير المؤمنين عبد المؤمن بن علي بإصلاح المساجد وبنائها في جميع ممالكه،وبتغيير المنكرات مهما كانت، وأمر مع ذلك بإحراق كتب الفروع، ورد الناس إلى كتب الحديث واستنباط الأحكام منها) "[1]".

لكن الإحراق لم يتم خوفاً منه ومنعاً للتحركات المضادة، وخطورة الموقف، فأجّل العمل به.

ذكر المراكشي عن أبي بكر بن الجد أنه لما دخل على الخليفة يوسف بن عبد المؤمن،وجد بين يديه كتاب يونس في الفقه فقال: (أنظر في هذه الآراء المتشعبة، التي أحدثت في دين الله... المسألة فيها أربع أقوال أو خمسة أو أكثر من هذا... فأي هذه الأقوال هو الحق... ليس إلاّ هذا، وأشار إلى المصحف أو هذا، وأشار إلى كتاب سنن أبي داوود... أو هذا وأشار إلى السيف) "[2]"

أما الخليفة الثالث أبو يوسف يعقوب المنصور، فقد نفّذ رغبة جده وأبيه، وأحرق كتب الفروع التي تداولها الفقهاء،بالإعتماد على مذهب مالك، يقول المراكشي: (لقد شهدت منها – وأنا يومئذٍ بمدينة فاس – ما يؤتى منها بالأحمال،فتوضع ويطلق فيها النار)" [3]".

لكن ذلك لم يكن إلاّ مظهراً من مظاهر ضغط التيار الجبري، الذي أخذ يزاحم مذهب الموحدين،والفكر العقلاني المستنير، فكان عمل الخليفة هذا، ليس إلاّ نتاج إندفاع عاطفي، لم يمس الأسس الحقيقية للتيار النقيض، أي دون أن يغير البنية التحتية لهذا الفكر،كما وعد المهدي سابقاً، فاستمرارية

[1] – السلاوي : الاستقصاء لأخبار دولة المغرب الأقصى ، الدار البيضاء ١٩٥٤ ، ج٢ ، ص/١١٢/.

[2] – عبد الواحد المراكشي : المعجب ، ص/ ١٨٥/ .

[3] – - - - - ص/ ١٨٦/.

مذهب مالك بنصيته وجبريته انبثقت من وجود العوامل الموضوعية لبقائه، كونه يمثل فكر الطبقة الإقطاعية، لهذا استطاع هذا الفكر – مؤخراً – التأثير، حتى على الخليفة بالذات أبي يوسف يعقوب،فشك بمباديء المهدية وخاصة بالإمامة والعصمة.

يقول المراكشي على لسان الشيخ أبي العباس احمد بن ابراهيم (قال لي أمير المؤمنين أبو يوسف يعقوب المنصور... اشهد لي بين يدي الله عزوجل أني لاأقول بالعصمة... وقال لي يوماً وقد استأذنته في فعل يفتقر إلى وجود الإمام: يا أبا العباس أين الإمام. أين الإمام؟!...)" [1] ".

ولاننسى أن أبا يوسف هذا هو الذي استجاب لضغط العامة المؤدلجة بالفكر الجبري،ورأي بعض الفقهاء، وحكمهم على ابن رشد، فنفاه إلى (اليسانة) وأصدر بياناً يحرّم فيه تداول كتب الفلسفة، ويحذّر من ابن رشد وتلاميذه واتباعه، هذه دلالة واضحة على عودة الفكر الجبري إلى مكانته السابقة شيئاً فشيئاً، وتملّكه ليس من العامة فحسب؛وإنما من القائمين على نشر الفكر الموحدي الذي تبنى الفلسفة الأرسطية – الإسلامية بوجهها المادي، وأكد ضرورة استخدام العقل، بكلمة الذين تبنوّا التيار الفكري المستنير،المحرك للتقدم الإجتماعي آنذاك، وهنا يأتي تساؤل وتشفي محي الدين ابن عربي أثناء وفاة ابن رشد: هذا الإمام وهذه أعماله... ياليت شعري هل أتت آماله؟ " [2] ".

وامتد خط التراجع للعلاقات الرأسمالية الناشئة،والتفكير العلمي المستنير، حتى وصل الأمر بخلفاء المنصور ومنهم المأمون ٦٢٦ – ٦٣٠ هـ

---

[1] – عبد الواحد المراكشي : المعجب ص/ ١٧٣/ المعطيات السابقة نفسها.

[2] – د: محمد عبد الرحمن مرحبا : من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة العربية ، مكتبة الفكر الجامعي ، بيروت لبنان ، ط١ ، ١٩٧٠ ص/ ٧٢٥/.

إعلان إلغاء فكر المهدية وعقيدتها، ومحاسبة أشخاصها، قال المأمون:(لاتدعوه بالمهدي المعصوم، وأدعوه بالغوي المذموم،ألا لا مهـدي إلاّ عيسـى، وإنّا قـد نبذنا أمره النحس)" [١] ". وانتهى الأمر بإرسال الكتب إلى جميـع أنحـاء البـلاد تؤكد إلغاء إسم المهدي من السكة والخطبة،ومحو سننه،وأنهى كتابه بضـرورة إلغاء (كل ما فعلـه المهـدي، وتابعـه عليـه أسـلافنا فهـو بدعـه، ولاسبيل إلى إبقائه، ثم بطش بأشياخ الموحدين، حيث أمر بهم فأحضروا بين يديـه، فقـال لهم: يا معشر الموحدين... إنكم قد أضهرتم علينـا العنـاد وأكـثرتم في الأرض الفساد ونقضتم العهـود،وبذلتـم في حربنـا المجهـود... ثـم أمـر بجمـع أشـياخ الموحدين وأشرافهم،فسحبوا إلى مصارعهم وقتلوا)" [٢] ".

بهذا طوى التاريخ بين صفحاته صفحة ناصعـة، سـطّرعليها قـادة عظـام ملامح مجتمع ديموقراطي،يطمح لتحقيق العدالة الإجتماعية والحرية الإنسـانية، برؤية القوى البرجوازية في مرحلة نشوء التشكيلة الرأسمالية.

بهذا الواقع الصراعي المحتدم،عاش ابن رشـد الأحداث قاضيـاً ومرشـداً، ممثـلاً للتيـار العلمـي المستنير،معتمـداً علــى الشـريعة الإسـلامية،والفلسـفة الأرسطية؛ المؤطرتين مهدوياً، حاملاً طموحات العامة، برؤية القـوى الطبقيـة البرجوازية الصاعدة تاريخاً آنذاك.

معمماً التجربة البشرية نحو تحقيق سعادتها، بتحقيق ذاتها الحرة.

من خلال البحث السابق نستطيع أن نخلص إلى النتائج التالية:

١- إن الفلسفة بشكل عام، والمادية منهـا ذات الملامـح الجدليـة بشـكل خاص... كما سنجدها عند ابن رشد - نشأت وتطورت بالعلاقـة المتلازمـة

[١] - عبد الواحد المراكشي : المعجب ، ص/ ١٩٣/.

[٢] - السلاوي : الإستقصاء ، ج٢ ، ص/ ٢١٤/ .

مع التيار الفكري العقلاني المستنير؛ الذي تناسب مع مستلزمات ومتطلبات التقدم الإجتماعي في تلك المرحلة والذي عبر، عن ضرورة تجاوز المرحلة الإقطاعية القبلية؛ بعلاقاتها المتحجرة إلى المرحلة الرأسمالية ذات العلاقات التقدمية آنذاك، وهذا جاء مرتبطاً ومتلازماً مع القوى المنتجة ومستوى تطورها، والحاملة لتلك العلاقات وهذا الفكر.

٢- أن القوى المنتجة البرجوازية التقدمية في تلك المرحلة ومستوى تطورها الصاعد، قامت على أسس موضوعية متطورة من نظام للسقاية الصناعي، وتطور تحديثي صناعي - يدوي ونصف آلي - مكثف، وهذا ما أعطى حركة تجارية واسعة داخلية، ومنفتحة على العالم خارجياً، كل ذلك أعطى دفعاً تطورياً للقوى المنتجة؛ والتي شكّلت بدورها ضاغطاً على العلاقات الإقطاعية والعلاقات المرافقة لها، بحيث تتناسب مع درجة تطورها.

٣- إن المستوى المتطور للقوى المنتجة؛ تلك والتي ارتبطت بعلاقة جدلية مع الفكر العلمي والفلسفي عامةً، والمادي منه ذو الملامح الجدلية خاصةً، كما هي لدى ابن رشد في عهد الدولة الموحدية، خاصةً وأن العقيدة المهذبة ذاتها شكلت الإطار العام لإنتشار الفلسفة العقلانية وتطورها، بالإضافة للجوانب الإجتماعية والسياسية الهامة التي أثارها المهدي وأكد عليها، وعمل على تحقيقها في المجتمع المنشود القائم على الحكم الشوري.

كل ذلك مجتمعاً جعل من فلسفة ابن رشد؛ فلسفة مادية ذات ملامح جدلية واضحة، تمثّل رؤية القوى البرجوازية الصاعدة، وضرورة التقدم الإجتماعي وقد برز ذلك في العديد من المسائل التي عالجها ابن رشد عامة، وبفهمه لحقيقة الإنسان وحريته، وكيفية تحقيقه لمجتمع العدالة الإجتماعية من خلال معالجته لمسألة القضاء والقدر والجبر والإختيار، وبذلك برز ابن رشد الممثل الديموقراطي والمعادي للتخلف الإجتماعي الإقتصادي، والإنغلاق

الملّي، مؤكداً ضرورة وإمكانية معرفة العالم وتسخيره لصالح الذات الإنسانية، وتحقيق مجتمع السعادة، وقد تمرّس هذا التيار وتطور عبر الصراع مع التيار الجبري التبريري النقيض، والمعادي للتقدم الإجتماعي بشكل عام، الذي أكد سلبية الإنسان،وعدم قدرته أمام جبروت الإله الذي ـ قضى وقدر كل شيء ـ واعتمد كل من التيارين على الشريعة، فأكد التيار الجبري ضرورة التمسك بحرفية النصوص،والإبتعاد عن التأويل، بينما أكد التيار الديموقراطي ذو الفكر العقلاني المستنير،ضرورة التأويل للمتشابه من الآيات؛ بما يتناسب وقوانين المنطق العقلي، والأخذ بالإجماع والقياس بما يتناسب مع التطور العلمي ومستلزمات التقدم الإجتماعي – التاريخي. وقد برز التيار العقلاني التحرري ممثلاً ومستجيباً للعلاقات الرأسمالية الناشئة،وضرورة التقدم الإجتماعي متجسداً بالقوى الطبقية البرجوازية الناشئة،والعلماء والفلاسفة، مجسّداً تطلعات العامة في حياة أفضل. وبرز التيار الآخر ممثلاً ومستجيباً للعلاقات الإقطاعية – والإقطاعية القبلية – المتحجرة، متجسّداً بالقوى الطبقية الإقطاعية بشكل رئيسي،وببعض فقهاء المالكية.

فتميزت فترة الحكم الخلافي الأموي بتطور ملحوظ للتيار الديموقراطي العقلاني، أما فترة حكم دويلات الطوائف،فقد امتازت باتساع مسرح الصراع الفكري؛ولكن بواقع اقطاعي متأزم، ولكن فترة الحكم المرابطي فقد مثّلت السيادة الواضحة للفكر الجبري التبريري بواقع إقطاعي قبلي، وهذا لايعني غياب الفكر العقلاني التحرري؛ وإنما يعني استمرارية وجوده في وحدة الصراع، ولكن دون مستوى السيطرة والقدرة على دفع مقولة – الإله القوي الفاعل – والإنسان الوضعي التحتي الدوني، وبرز ذلك في الرؤية الإشراقية، والإلهام الإلهي للمعرفة، وبالتالي سيطرة الإله وخضوع الإنسان، شمولية وإطلاقية الفعل الإلهي،وجزئية ونقص وتبعية الفعل الإنساني،ومع بداية الحكم الموحدي بطموحاته لبناء مجتمع ديموقراطي عادل،عاد التيار العقلاني التحرري

ممثلاً ومستجيباً للعلاقات الرأسمالية الناشئة، وضرورة تجاوز البنية الإقطاعية - القبلية، برؤية ووضعية جديدة، أعطته القدرة على تجاوز المراحل السابقة - بحدود معينة - وكان ابن رشد الممثل الفذ لهذا التيار، وكانت فلسفته رؤية جادة على طريق تحقيق تحرر الإنسان وتحقيق العدالة - الذاتية والإجتماعية - من أجل تحقيق الغائية الإنسانية.

الفصل الثاني

الجذور المعرفية لمفهوم القضاء والقدر

مفهوم القضاء والقدر

لدى بعض الفرق الإسلامية

قبل ابن رشـد

يقول ابن رشد: في " القضاء والقدر" لدىالفرق الاسلامية:

«افترق المسلمون في هذا المعنى الى فرقتين، فرقة اعتقدت ان اكتساب الإنسان هو سبب المعصية والحسنة، وأن لمكان هذا ترتب عليه العقاب والثواب وهم المعتزلة.

وفرقة اعتقدت نقيض هذا وهو أن الإنسان مجبور على أفعاله ومقهور، وهم الجبرية.

وأما الأشعرية فإنهم راموا أن يأتوا بقول وسط بين القولين»[1].

قال:«إن من قال بأحد الطرفين من هذه المسألة فهو مخطىء، كالمعتزلة والجبرية،وأما المتوسط الذي تروم الأشعرية أن تكون هي صاحبة الحق بوجوده، فليسٍ له وجود أصلاً، إذ لايجعلون للإنسان من إسم الاكتساب إلا الفرق الذي يدركه الإنسان بين حركة يده من الرعشة وتحريك يده باختيار، فإنه لامعنى لإعترافه بهذا الفرق إذ قالوا أن الحركتين ليستا من قبلنا، لأنه إذا لم تكن من قبلنا فليس لنا قدرة إمتناع منها فنحن مضطرون. فقد استوت حركة الرعشة والحركة التي يسمونها كسبية في المعنى ولم يكن هناك فرق إلاّ في اللفظ فقط، والإختلاف في اللفظ ليس يوجد حكماً في الذوات.»[2]

---

[1] - ابن رشد : مناهج الأدلة في عقائد الملاه . تقديم وتحقيق د: محمود قاسم . مكتبة الأنجلو مصرية القاهرة عام ١٩٥٥ ص/٢٢٤.

[2] ابن رشد: مناهج الأدلة في عقائد الملة ، المعطيات السابقة نفسها . ص ٢٣٢ - ٢٣٣ .

تتميز حياة الإنسان بأنها، سلسلة لامتناهية من الصراع الدائم لإيجاد ذاته الإنسانية، فإن كان الإنسان نتاجاً للعلاقات الإجتماعية، فإنه ليس نتاجاً منفعلاً، بقدر ماهو فاعل أيضاً، ومحول لتلك العلاقات بجذور مرحلته التاريخية، بحيث تلائم مستلزمات حياته المتطورة أبداً. وبفعاليته تلك يوجد ذاته، وإيجاده لذاته هو تحقيق لحريته وغائيته، وتحقيقه لغائيته في التحرير، مشروط بوعيه قانونية العلاقات الإجتماعية من حيث هو نتاجها المجبر، وممارسته عملية تحويلها ضمن قانونية التحويل؛ من حيث هو فاعل مختار لها، ضمن شروط وجودها المرحلي التاريخي، وأنَّ عملية البحث في مسألة استكمال الذات الإنسانية وجودها الإنساني كغائية إنسانية، لهي مسألة إجتماعية - تاريخية فلسفية كبرى، تستلزم البحث في أهم الظواهر الإجتماعية وهي ظاهرة الوجود الفاعل للإنسانية، أي الحرية الإنسانية تلك المسألة التي ثار الجدل حولها وما زال، ووقع الخلاف فيها بين المسلمين، وتمذهب عاكساً الموقف من العلاقات الإجتماعية - الإقتصادية والسياسية، وافترقت الفرق ممثلة الوضع الطبقي من تلك العلاقات. (فأولت المعتزلة آيات كثيرة وصرحوا بتأويلهم للجمهور. وكذلك فعلت الأشعرية وإنْ كانوا أقل تأويلاً فأوقعوا الناس من قبل ذلك في شنآن وتباغض وحروب، ومزقوا الشرع وفرقوا الناس كل التفريق) "[1]" وتمظهر الخلاف بشكل ديني ومذهبي ولكن بمحتوى طبقي، وتمحور الموقف آنذاك في مسألة (القضاء والقدر والجبر والإختيار).

---

[1] - ابن رشد : فلسفة ابن رشد ويحوي كتابين : فصل المنال ومناهج الأدلة . طباعة وتصحيح المطبعة المحمودية . القاهرة عام ١٩٣٥ ص/٣٣/.

وبـرزت آراء ونظريـات متناقضـة تمثـل موقـف أصحابهـا مـن العلاقـات الإجتماعية، بين مرسّخ لها ومـؤدلج أسـاليب تعميـة للجماهـير، وبـين مرشـد للعامة ومحول مغير لتلك العلاقات.

لذلك عولجت مسألة – القضاء والقدر والجـبر والإختيـار – مـن خـلال البحث في ماهية الإنسان – قدرته على الفعل ومسؤوليته عن أفعالـه وتمحـور السؤال في، هل الإنسان مجبر مسير؟ أم حر مخير؟.

وإنْ كان مجبراً مسيراً؛ فما معنى الرسالات والأنبياء؟ وما معنى الحسـاب والجزاء واليوم الآخر؟!

وإن كان حراً مختاراً لأفعاله فما مستوى مقدرته علـى الفعـل، وإمكانيتـه لإختيار أفعاله؟ وما علاقة ذلك بقـدرة الإلـه وفعاليتـه، والإلـه مطلـق القـدرة والإختيار؟. وهل يمكن اشتراك قدرتين في فعل واحد، وإيجاد مفعـول واحـد ويمكن للقدرتين أن تتعارضا؟!...

لهذا خضعت مسألة الغائية الإنسانية مـن خـلال مقولـتي القضـاء والقـدر والجبر والإختيار. لوضع وتطور تاريخيين، فلم تكن في عهد الرسول مشـكلة، لأن أي خلاف بيت فيه الرسول فلا جدال بعـده. وهـذا يعـود أيضـاً:إلى أن الدعوة الإسلامية في بدايتهـا حجمـت العلاقـات الإجتماعيـة القبليـة الضيقـة فشكلت بذلك متسعاً لنمو قوى الإنتاج دون إشكالات تذكر. أمـا في عهـد الخلفاء الراشدين فقد بدأ الوضع يختلف، ففي أواخر أيام حكم الخليفة الثـاني عمر بن الخطاب، برز العديد مـن الأثريـاء الذيـن أخـذوا يتحكمـون برقـاب العامة، وأخذ التمايز الطبقي يتسع ويتضح.ولم يستطع الخليفـة أن يحد مـن

ذلك – على الرغم من حكمته وعدله – فقال: (لو استقبل من أمره ما استدير، لأخذ فضل أموال الأغنياء وأعاد توزيعها على الفقراء)" [1] ".

أما في عهد الخليفة الثالث عثمان فقد ازداد التمايز الطبقي، نتيجة لسياسته النابعة من وضعه الطبقي الثري، وإطلاقه يد أقربائه وكبار الأغنياء بالتجارة في البلاد المفتوحة، فاقتطعوا الأراضي واستملكوا الضياع، وشكلوا أرستقراطية كانت نواة للإقطاعية العسكرية التجارية، فيما بعد، حتى قيل عنه (أنه أوطأ بني أمية رقاب الناس وولاهم الولايات وأقطعهم القطائع، وفتحوا أرمينيا في أيامه، فأخذ الخمس كله فوهبه لمروان، وحمى المراعي حول المدينة كلها من مواشي المسلمين إلاّ عن بني أمية وأعطى أبي سفيان بن حرب (والد معاوية مئتي ألف من بيت المسلمين في اليوم الذي أمر فيه لمروان ابن الحكم بمئة ألفٍ من بيت المال...)" [2] ".

واعتبر الخلافة قميصاً ألبسه الله إياه دون عامة الناس، يورثه لأحفاده من بعده. لذلك احتدم الصراع، وبرز عثمان كخارجٍ عن الشريعة، مما أدى إلى ثورة العامة وقتله، وانتخاب – علي بن أبي طالب كممثل للعامة اجتماعياً – طبقياً وسياسياً، وكأحد الصحابة وقريب للرسول، وأولى من غيره بالخلافة شرعياً. إلا ان الإقطاعية العسكرية التجارية تحركت ضده برأسين لها، أولهما:

– طلحة والزبير" * " وعائشة في الحجاز، ونشبت معركة الجمل وانتهت بنصر علي،ومصرع طلحة والزبير.

---

[1] – دكتور حسين مروة : النزعات المادية دار الفارابي بيروت ١٩٧٨ ج١ ، ص/٧٦٦ عن كتاب مقالات الإسلاميين للأشعري الجزء الثاني ص/٤٥٦-٤٥٧ .

[2] – غالب هلسا : العالم مادة وحركة ، مطبعة دار الكلمة للنشر ، بيروت لبنان ، عام ١٩٨٠.

* – وكان الزبير بن العوام قد انشأ . شيئاً أشبه بالبنك يودع الناس فيه نقودهم ، وكان يعتبر تلك الأموال المودوعة إليه قروضاً يستثمرها في التجارة ، فبلغت أمواله عندما توفي ما يزيد في قيمته على خمسين مليون

- والرأس الثاني - وهو الأقوى - معاوية بن أبي سفيان والي دمشق، حيث اتهم علياً بمقتل عثمان، وحامي القتلة، وظهر كمدافع عن الخلافة ضد قاتل خليفة المسلمين. بذلك ألبس حقيقة الصراع الاجتماعي ثوباً مغايراً لحقيقته، واختفى خلفه، ولم يبرز كممثل للطبقة الإقطاعية العسكرية التجارية، التي استطاعت أن تسيطر وتستلم السلطة رسمياً،بعد معركة وتحكيم "صفين " وكان ذلك ثمرة تحالف هذه الطبقة حوله،ووعيها لمصلحتها، بينما لم يكن اتباع علي من عامة الناس بهذا المستوى، فانشقوا إلى شيعة وخوارج ومعتزلة ومرجئة.

وبذلك استطاعت الإقطاعية العسكرية التجارية، أن تنتصر على يد معاوية، وتكّون دولة استمرت حوالي القرن من الزمن.

ولمجرد تكوين الدولة الأموية دلالات عديدة أولها:

- ظهور الصراع الطبقي بين الإقطاعية التجارية العسكرية، وبين فئات العامة من فلاحين وعسكريين وتجار صغار.

- ثانياً: سيادة العلاقات الإقطاعية التجارية وسيطرت ممثليها.

- ثالثاً:تلاشي الديموقراطية،وتهميش مبدأ الشورى،وسيادة العلاقات الدكتاتورية.

- رابعاً: الدولة رمز وأداة لسيطرة الطبقة الإقطاعية العسكرية التجارية وبخاصة على الحكم، وبالتالي على حرية العامة.

درهم عدا العقارات ، إذ كان يملك في المدينة وحدها أحد عشر داراً ، فضلاً عما يملكه في البصرة والكوفة والفسطاط والإسكندرية وكان طلحة بن عبيد الله يملك من العقارات ثلاثون مليون درهم ، وثروة نقدية قدرت بمائة كيس ، يحتوي كل كيس على ثلاث قناطير ذهب.

غالب هلسا : العالم مادة وحركة ص/٢٢/ المعطيات السابقة نفسها.

من هذا الواقع برزت مسألة - القضاء والقدر والجبر والإختيار - إشكالية فكرية متجذرة اجتماعياً وإقتصادياً، فالعامة ومفكروها يرون أن القضاء والقدر خيره وشره من الإنسان: وهؤلاء هم - القدريون - نسبة لتأكيدهم قدرة الإنسان،واختياره لأفعاله،ومسؤوليته عنها.

والطبقات المستغِلة ممثلة بدولة الأمويين ورمزها معاوية، ترى أن القضاء والقدر، خيره وشره من الله عز وجل. وهؤلاء هم - الجبريون أو المجورة. (يسمون بذلك لقولهم بالجبر، ويسمون مجورة لإضافتهم كل جورٍ إلى الله تعالى. ويسمون القدرية لإضافتهم كل قبيحٍ إلى قضاء الله وقدره. ويسمون أنفسهم بأهل الجماعة) " [1] ".

وكان علي بن أبي طالب أول من تلمس ذلك، حينما قال واصفاً معاوية واتباعه بالجبريين في خطبة له يحث فيها اتباعه على الحرب (سيروا إلى قوم يقاتلونكم كيما يكونوا جبارين يتخذهم الناس أرباباً، ويتخذون عباد الله خولاً وما لهم دولاً). " [2] "

وجاء في حديثٍ لمعاوية يصور احتقاره للعامة وإنكاره للشورى، كركن من أركان الديموقراطية، وذلك عندما أقر مبدأ الوراثة في الحكم. (إنه لم يشتت بين المسلمين ولافرق أهواءهم إلا الشورى)." [3] "

---

[1] - الدكتور محمد عمارة : مفهوم الحرية . المؤسسة العامة للدراسات والنشر بيروت لبنان ط١ / عام ١٩٧٢ ص/٢٨. عن كتاب شرح عيون المسائل ج١١ اللوحة /٤٠/.

[2] - الدكتور محمد عمارة : مفهوم الحرية . المعطيات ت السابقة نفسها ص/٧. عن كتاب ضياء الدين الريس : النظريات الرياضية الإسلامية ص/١٠٠- ١٠٢/.

[3] - غالب هلسا: العالم مادة وحركة المعطيات السابقة نفسها ، ص/ ٧٤/.

بذلك أقر الخليفة الأول للأمويين،الحكم الوراثي المطلق فيما يخص طبقته، والجبري فيما يخص العامة التي (لاحول لها ولاقوة) إلاّ الخضوع والتسليم لخليفة الله على الأرض.

وأكد الجاحظ ارتباط نشأة الجبر والجبرية بالسياسة الأموية، عندما تحدث عن زياد بن أبيه والي الأمويين على العراق، قال: أنه (شر ناشيء في الإسلام، نقضت بدعوته السنة، وظهرت في أيام ولايته بالعراق الجبرية)"[1] "

وجاء على لسان القاضي عبد الجبار في كتابه المغني عن شيخه أبي علي الجبائي قوله:(ذكر شيخنا أبو علي، رحمه الله: أن أول من قال بالجبر وأظهره معاوية، وأنه أظهر أن ما يأته بقضاء الله وقدره ومن خلفه، ليجعله عذراً فيما يأتيه، ويوهم أنه مصيب فيه ,ان الله جعله إماماً وولاه الأمر، وفشى ذلك في ملوك بني أمية، وعلى هذا القول قتل هشام بن عبد الملك غيلان).[2]

يلاحظ مما سبق، أن مسألة الغائية الإنسانية من خلال مقولتي القضاء والقدر والجبر والإختيار، لم تكن مسألة فكرية مقطوعة الجذور، وإنما كانت إنعكاساً لتناقضات البنية التحتية،في صراع يزداد احتداماً بين الطبقات التي عبرت عن ذلك الفكر، وأدلجته بما يتناسب مع مصالحها الطبقية، وتمحور ذلك في المسألة قيد البحث، فظهرت رؤية الطبقات المسيطرة رؤية تبريرية تجويرية، قمعية جبرية. تبريرية في وجهة عامة الشعب، وقمعية في وجهة الحركات الشعبية، وجبرية لفرض واقع إستسلامي في ذوات المقهرين بشكل لاهوتي - له في فعله حكمة !..._ وتجويرية حيث تجيير أعمال الإنسان المستغَل إلى ذات الإله.

---

[1] - د: محمد عمارة : مفهوم الحرية المعطيات السابقة نفسها ، ص/٤١/.

[2] - القاضي عبد الجبار : المغني ج٣ . ص/٤/.

وبرز الفكر الممثل للعامة، فكراً علمياً ثورياً - ضمن حدوده التاريخية، فعلميته تستند على دراسة الواقع دراسة عقلية من أجل تغييره إلى واقع أفضل، للخلاص من ظلم واستغلال الطبقات المستغلة، وبالتالي ترسيخ عوامل التقدم الإجتماعي ضمن محتوى العدل الإلهي،وهنا تكمن ثوريته.

لهذا اعتمد كل من الجانبين - القدريون والجبريون - على القرآن والسنة. وتمسك كلٌ منهما بالآيات والأحاديث التي تدعم أفكارهم ومواقفهم. فاعتمد الجبريون الكثير من الآيات بعد عزلها عن واقعها الاجتماعي والتاريخي، واستشهد القدريون بآيات وأحاديث تؤكد حرية الإنسان وقدرته على الإكتساب، وكلاهما يتهم الآخر بأنه قدري، وأنه المقصود بكلام الرسول (القدرية مجوس هذه الأمة).[1]

وتمحور الصراع في تيارين فكريين هما: تيار أهل الرأي وتيار أهل الحديث. فتيار أهل الرأي يعتمد العقل في استنتاج الأحكام التشريعية للحوادث الطارئة من القرآن والسنة خاصة، وإنه أصبحت تعرض عليهم قضايا جديدة تبعاً للتطور الإجتماعي والتاريخي،وتبعاً للظروف الجديدة، وخاصة في البلدان المفتوحة، ويرون أن الإنسان قادر على اشتقاق الأحكام والتعامل مع الواقع - الطبيعي والاجتماعي -، ومسؤول عن أفعاله. وكان من أبرزهم: عبد الله بن مسعود وأبو حنيفه والحسن البصري.

والتيار الآخر وهو تيار أهل الحديث: ينكر اشتقاق الأحكام واستخدام القياس العقلي،ويعتمد حرفية النصوص، ويستخدم الأحكام الشرعية بخصوص

---

[1] - الشهرستاني : الملل والنحل . تحقيق كيلاني . مطبعة دار المعرفة . بيروت ، لبنان عام /١٩٨٤/، ص/٤٣/.

حادثة بذاتها - دون غيرها - فإن لم يجد لها بياناً تشريعياً، اعتمد الحديث، فإن لم يجد شيئاً من ذلك وقف و لم يقل شيئاً.

واضحٌ بأن أصحاب هذا التيار محافظون جداً، يقفون من الشريعة موقفهم من القالب، فالقضية الاجتماعية التي تتقولب اعتمدوها، فتكون مقولبة فاقدة للحياة، والمسألة التي لم تقولب تخلوا عنها، وبذلك أنكروا التطور بشكل عام،والتاريخي بشكل خاص،وأنكروا معه قدرة الإنسان وفعاليته، لهذا استغل بنو أمية هذا التيار وأصحابه، فكانوا بفكرهم الجبري - بوعي منهم أم بدون وعي - خدمة للسلطة المهيمنة وممارساتها الظالمة. وكوَّنوا مدرسة تخرج منها أحمد ابن حنبل،والإمام مالك وغيرهما. وسنذكر في الأبحاث القادمة بلاءهم في الأندلس،وابتلاء المجتمع بهم.

يقول فيهم المعتزلة: (يسمون أنفسهم بأصحاب الحديث،وإنهم من أهل السنة والجماعة،وهم بمعزل عن ذلك، وليس لهم مذهب معروف... إلا أنهم مجمعون على الجبر والتشبيه.) [1] وكان لتيار أهل الرأي وخاصة الحسن البصري، الدور الهام في بلورة أراء ومواقف القدريين الأوائل،أمثال الجعد بن درهم،ومعبد الجهني،وغيلان الدمشقي، الذين تصدوا للسلطة الأموية وممارساتها الظالمة، وفكرها الجبري وإيديولوجيتها التبريرية، مدافعين عن مصالح العامة، وحرية الإنسان، حتى استشهدوا في سبيل ذلك، معتمدين القرآن والسنة، وكل مايدعم صحة تفكيرهم، فاعتبروا كل ما تحتويه الآيات من الأوامر والنواهي،دلالات على قدرة الإنسان واختياره، إذ لايصح أن ينسب الفعل إلى فاعل غير قادر عليه، لذلك فالإنسان قادر ومختار لأفعاله.

---

[1] - د: محمد عمارة : المعتزلة ومشكلة الحرية . ص/٣٣/ . المعطيات السابقة نفسها.

أما بالنسبة للآيات التي تتضمن إشارة لجبرية الإنسان، فقد أولوها بما يتناسب مع نظرتهم للإنسان، حرٌ مختار لأفعاله ومسؤول عنها.

ونتيجة لقدرتهم الفكرية، وأساليبهم المتعددة، وواقعية طروحاتهم، تعاظم دورهم، واستطاعوا التأثير حتى على بعض رؤوس السلطة. فعمرو المقصوص استقطب معاوية بن يزيد وكان معلماً له، فلما مات والده، بايعه بنو أمية وريثاً بالخلافة لأبيه، فاستشار أستاذه عمرو، فأشار عليه بقوله:(إمّا أن تعدل، وإما أن تعتزل) [1].

فوجد من نفسه عدم القدرة على العدل (فاعتزل ومات بعد أربعين يوماً، فقبض بنو أمية على عمرو المقصوص وقالوا له: أنت أفسدته وعلمته. ثم دفنوه حياً ومات شهيد مذهبه القدري المناهض للحكم الأموي القائم باسم الحق الإلهي، أي باسم قضاء الله وقدره " الجبر " كما كان يزعم بنو أمية) [2].

ويكتب غيلان الدمشقي إلى الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز، يدعوه ألى المذهب القدري، مبيناً ضعف المذهب الجبري (هل وجدت يا عمر حكيماً يعيب ما يصنع، أو يصنع ما يعيب، أو يعذب على ما قضى، أو يقضي ما يعذب عليه؟! أم هل وجدت رشيداً يدعوا إلى الهدى ثم يضل عنه؟! أم هل وجدت رحيماً؛ يكلف العباد فوق الطاقة، أو يعذبهم على الطاعة؟! أم هل وجدت عدلاً يحمل الناس على الظلم والتظالم؟! وهل

---

[1] – د: محمد عمارة : المعتزلة ومشكلة الحرية . ص/٣٣/ . المعطيات السابقة نفسها .

[2] – د: حسين مروة : النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية . ص/٥٧٢ -٥٧٣ / . المعطيات السابقة نفسها .

وجدت صادقاً يحمل الناس على الكذب والتكاذب بينهم؟! كفى ببيان هـذا بياناً، والعمى عنه عمى) [1].

ويرد الخليفة بقـوله: (أعني على ما أنا فيه) [2] فيستجيب غيلان لطلبـه؛ مشترطاً بيع خزائن الأمويين ورد الحقوق ألى أصحابها، وينادي أهل دمشق لشـراء تلـك المتـاع بقولـه: (تعـالوا إلى متـاع الخـونه، تعـالوا إلى متـاع الظلمة، تعالوا إلى متاع من خلف الرسول في أمته بغير سنته وسيرته) [3] ثم يقول للمتحلقين حوله: (من يعذرني ممن يزعم أن هؤلاء كانوا أئمـة هـدىً، وهذا متاعهم والناس يموتون من الجوع) [4].

وكانت حياتـه مليئـة بمثل تلـك المواقـف إلى أن قتـل مـع زميلـه صـالح لإلتزامهما بمذهب القدرية وتصديهما لظلم الأمويين.

وعن معبد الجهني، وعطـاء بـن يسـار،يقـول المؤرخـون، أنهمـا أتيـا إلى الحسن البصري يوماً وقالا لـه:(يـا أبـا سـعيد هـؤلاء الملـوك يسـفكون دمـاء المسلمين، ويأخذون أموالهـم، ويقولـون، إنمـا تجـري أعمالنـا علـى قـدر الله تعالى، فقال لهما البصـري: كـذب أعـداء الله) فلمـا علـم عبـد الملـك بـن مروان، كتب إليه ليوضح كلامه في القدر. فكتب إليه الحسن البصري:(... فكر يا أمير المؤمنـين في قولـه تعـالى:" فمـن شـاء منكـم أن يتقـدم أو يتأخـر، كل نفس بما كسبت رهينه "، وذلك أن الله تعالى جعل فيهم من

---

[1] - د: عبد الرحمن بدوي : المعتزلة والأشاعرة . دار العلم للملايين ، بيروت ، الطبعة الثانية ، عام ١٩٧٩/ / ج/١/ ص/١٠٣ -١٠٤ / .

[2] - د: حسين مروة : النزعات المادية . ص/٥٧١ / ، المعطيات السابقة نفسها ، عن كتاب المنة والأمل ، باب ذكر المعتزلة ص/١٦/ .

[3] - نفس المرجع السابق

[4] - نفس المرجع السابق

القدرة ما يتقدمون فيها ويتأخرون، وابتلاهم لينظروا كيف يعملون، ليبلوا أخبارهم، فلو كان الأمر كما يذهب إليه المخطئون لما كان إليهم أن يتقدموا ولا بتأخروا، ولما كان لمتقدم أجر في ما عمل، ولا على متأخر لوم فيما لم يعمل، لأن ذلك بزعمهم ليس منهم ولا إليهم، ولكنه من عمل ربهم... فتدبر يا أمير المؤمنين ذلك بفهم)[1].

مما سبق نلاحظ أن القدريين الأوائل،مثّلوا بفكرهم وممارستهم،موقف ومصالح العامة، فتصدوا للسلطة السياسية المهيمنة، ودفعوا حياتهم ثمن إخلاصهم لمبادئهم، في الدفاع عن حرية الإنسان. لكنهم لم يستطيعوا أن يكوّنوا فرقة منظمة أو حزباً - بالمعنى الحديث - متماسك البنيان ذا أسس وقواعد منظمة، وهذا لا يعود لقصورهم الذاتي،بقدر ما يعود لعوامل موضوعيه سائدة آنذاك، فالوضع الطبقي اللاامتمايز جعل المواقف تكاد أن تختلط،وانعكس ذلك على العامة المضطَهدة،مما جعلها لا تكون طبقة رئيسية نقيضة أو تحالفاً طبقياً نقيضاً، برز هذا في ممارسة القدريين الأوائل ورسائلهم، فجهودهم لم توجه ضد طبقة معينه،بقدر ما هي ضد شخص بمفرده من هذه الطبقة،يُنظر في سلوكه ومخالفته للشريعة ومبادىء الحرية الإنسانية،ويُنتقد على ذلك بقصد تعديل سلوكه، ثانياً: إن رسائلهم لم توجه للعامة المضطهدة من أجل تكوينها كطبقة نقيضة، وإنما كانت موجهة إلى المخطىء بالذات، تتضمن طابع التنبيه والتحذير والنقد. بينما نلمس نضج المسألة - إلى حد ما - في رسائل الحسن البصري، فإن كان بعضها موجهاً للملوك والأمراء، إلاّ أنها كانت تتعامل مع مفاهيم أكثر تجريداً. وبذلك انتقل في مسألة الحرية الإنسانية من المستوى الفكري الحسي إلى المستوى الأكثر تجريداً.

[1] - د: حسين مروة : النزعات المادية . ص/٥٧٠ / . المعطيات السابقة نفسها .

وهذا ما تحقق بشكل أوضح على يد - المعتزلة - وبذلك أثمرت جهود القدريين الأوائل على يد الحسن البصري ومدرسته التي أنجبت فيما بعد - واصل بن عطاء - مؤسس أول فرقة تدافع عن الحرية الإنسانية بقواعد وأصول فكرية وتنظيمية. وقبل البحث في نظرية الحرية الإنسانية لدى المعتزلة لا بد من بحثها لدى نقيضها.

الجبريـــة:

أورد الشهرستاني في الملل والنحل تعريفاً للجبر والجبرية. قال: (الجبر هو نفي الفعل حقيقة عن العبد، وإضافته إلى الرب) [1].

ثم يقسم الجبرية إلى عدة فرق أولها (الجبرية الخالصة، هي لا تثبت للعبد فعلاً ولا قدرة على الفعل أصلاً... وهم أصحاب جهم بن صفوان وهو من الجبرية الخالصة) [2].

وتقول الجبرية: (إنه لا فعل لأحد في الحقيقة إلا لله وحده، وأنه هو الفاعل، وأن الناس إنما تنسب إليهم أفعالهم على المجاز) [3].

ويتابع الشهرستاني فيقول عن بقية فرق الجبرية (والجبرية المتوسطة وهي التي تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلاً. فإما من أثبت للقدرة الحادثة أثراً ما في الفعل وسمى ذلك كسباً، فليس بجبري) [4].

---

[1] - الشهرستاني : الملل والنحل ، تحقيق محمد سعيد كيلاني ، دار المعرفة ، بيروت لبنان ، ص/٨٥/ .

[2] - الشهرستاني : الملل والنحل ، المعطيات السابقة نفسها ص /٨٦ /

[3] - الأشعري : مقالات الإسلاميين ج ١ ص /٢٧٩ / .

[4] - الشهرستاني : الملل والنحل ، المعطيات السابقة نفسها ص /٨٥ /

فالجبرية تيار فكري يرى أن لا فاعل إلا الله وحده، وينفي الفعل الإنساني، وقدرة الإنسان على الفعل - إلا بمشيئة الله - ويرى أن العقل الإنساني عاجز أن يحيط بمجريات الحياة، فهي خير وعدل وإن ظهرت بمظهر الشر. لذلك فالإنسان لدى الجبرية كائن مسلوب الإرادة، لا قوة له ولا استطاعة، يتحرك بالقدرة الإلهية، ويسيطر عليه الجبر الإلهي.

يعتمد الجبريون في إثبات وجهة نظرهم على عدة براهين: منها إذا اعتبر العبد خالقا لأفعاله، ترتب على ذلك تحديد القدرة الإلهيه، وبالتالي فالعبد شريك لله في إيجاد ما في هذا العالم. ولا يمكن أن تشترك قدرتان بفعل واحد. لذلك فالله هو الخالق لأفعال خلقه، وبإرادته وحده فليس لقدرة العبد تأثير على قدرة الله، وما الإنسان إلا محل لما يجريه الله على يده، فهو مجبر جبراً مطلقاً وهو والجماد سواء، ولكنهما يختلفان في الشكل فقط، فـ (لا عمل لأحد غير الله تعالى، وإنما تنسب الأعمال إلى المخلوقين على المجاز، كما يقال زالت الشمس ودارت الرحى)[1].

إلا أن ممثل الجبرية الخالصة - جهم بن صفوان، لم يكن متماسكاً في أسس جبريته، فقد نقضها - دون علم منه - قال: (إن الله لا شيء وما من شيء، ولا في شيء، وإن الله لا تقع عليه صفة ولا معرفة شيء ولا توهم شيء)[2] نفهم من ذلك أن جهماً ينفي عن الله أية صفة تعني تشبيهه بالمخلوقات. لكن الجبرية تؤكد بأن كل شيء يجري بقدر الله - وقدر الله قديم أزلي. وهذا يعني بأن قدر الله معلوم له. فالله يعلم ذلك ويحدده

---

[1] - عبد القاهر البغدادي : الفرق بين الفرق ، منشورات دار الآفاق الجديدة ، بيروت ط ٤ عام ١٩٨٠ ص /١٩٩ /

[2] - د: حسين مروة : النزعات المادية ، المعطيات السابقة نفسها ص /٦٠٠ / عن كتاب الملطي : التنبيه والرد على أهل الأهواء ص/١٩٣-١٩٤ /

مسبقاً، أي أن علمه بقدره قديم أزلي، والعلم صفة، وهذا ما نفاه جهم عن الله، فوقع في التناقض مع ما قاله. وإما أن الله يقدّر شيئاً وهو لا يعلم ما قدّر، فهذا جهل، وهو محال بحق الآلهة... أم أنه عالم بعلم محدث، وهذا ما يبرز عدة أسئله منها: كيف حدث له العلم؟ أقبل حدوث المقدّر؟ أم بعده؟ أم معه؟ وحين يحدث له العلم المحدث، هل يتغيّر؟ أم أنه بذات الحال قبل العلم وبعده؟... وكلها أسئلة تشير إلى تناقض جهم في هذه المسألة.

ويجيب الشهرستاني عن جهم فيقول: (أن جهماً يثبت لله علوماً حادثة لا في محل، ولا يجوز أن يعلم الله الشيئ قبل خلقه، لأنه لو علم ثم خلق، أبقى علمه على ما كان؟ أم لم يبق؟ فإن بقى فهو جهل فإن العلم بأن سيوجد... الشيء، غير العلم بأن قد وجد، وإن لم يبق فقد تغير، والمتغير مخلوق ليس بقديم)[1]. وهذا محال أيضاً.

من الملاحظ أن جهماً أكد العلم الحادث لله مع وقوع الفعل، وهذه هي المشكلة التي وقع فيها. فكونه أكد جبرية الإنسان، والإرادة المطلقة لله، والتقدير القديم، كان عليه إثبات العلم القديم لله. أي قبل حدوث الفعل، ليكون متماسكاً مع اسس جبريته. لكن قوله بالعلم الحادث مع وقوع الفعل، جعل أفعال الإنسان غير مقدرة مسبقاً، وغير معلومة لله إلا مع وقوعها، وكونها لم تحدث بعد فلا علم لله بها. إذاً فإرادة الإنسان وأفعاله غير محكومة بإرادة الله، وهذا يتناقض مع النتائج التي توصل إليها جهم؛ من جبرية مطلقة على الإنسان، وإرادة وحرية مطلقة لله. وكان عليه أن ينفي الجبر عن الإنسان بدل أن يؤكده.

مما سبق نستطيع القول: أن الجبرية تنطلق من تلازم العلاقة بين قضيتين أساسيتين.

---

[1] - د: حسين مروة : النزعات المادية ، المعطيات السابقة نفسها ص /٦٠٦-٦٠٧ /

الأولى هي العلاقة بين الإله والخليفة وهي علاقة تطابقية - لا بل حلولية. أي حلول الإله في الخليفة، ينتج عنها حرية مطلقة للخليفة الإله. أما العلاقة الثانية فهي علاقة الخليفة الإله بالعامة وهي علاقة تناقضية، أطرافها حرية مطلقة للخليفة الإله. وجبر مطلق للإنسان العامة ينتج عنها حكم ملكي مطلق مؤبد.

لذلك فالجبرية المطلقة هي جبرية العامة وحرية الخليفة الممثل للطبقة الإقطاعية العسكرية التجارية آنذاك. أما الجبرية المتوسطة فهي جبرية العامة دنيوياً ومرجئة الحل والحرية إلى - اليوم الآخر، أي أنها تمثل ضرورة فرض الواقع الإستسلامي حياتياً للعامة؛ الرافضة داخلياً وهمياً، لأنه رفض مؤجل. والحرية المطلقة للخليفة الإله، والذي يحاسب - إن أخطأ - من قبل الإله وليس من قبل العامة، والحساب مؤجل إلى اليوم الآخر.

لهذا استطاعت السلطة الممثلة للإقطاعية العسكرية التجارية، ونتيجة لهيمنتها،أن تستخدم الجبرية أيديولوجية تبرير لديمومة حكمها وتسلطها.

لكنه نتيجة للتطور التاريخي ولنمو عوامل التقدم الاجتماعي، الناتج عن تعاظم مستوى القوى المنتجة،وتخلف مستوى العلاقات الاجتماعية، وبالتالي إزدياد حدة الصراع الطبقي بين العامة وممثليها الفكريين، وبين الإقطاعية العسكرية التجارية والمدافعين عنها فكرياً، لم تستطع نظرية الجبر، الإستمرارية كأداة تبرير لحكم السلطة المهيمنة وأداة تعمية للجماهير. لذلك، برز تيار آخر يدّعي الحرية الإنسانية علناً ويؤكد الجبر حقيقة وظمناً، ولكن بأقل حدة، وهو تيار الأشعرية.

الأشعرية:

أنكرت الأشعرية قول الجبرية الخالصة، خاصة وأنه لا يتناسب مع التكليف، والثواب والعقاب، ولا مع العدل الإلهي، وإحساسنا بالقدرة على الإختيار بين فعلٍ وآخر. قالت: (إنا لا نقول أن العبد ليس بقادر، بل نقول أنه ليس خالقاً).[1] فالإنسان فاعل مختار لأفعاله، ولكن ليس على جهة الخلق وإنما على جهة " الكسب " فالله هو الخالق لأفعال الناس، لكن صرف الإنسان قدرته إلى الفعل - كسب له. فالمقدر أي الفعل واحد، داخل تحت القدرتين الإلهية والإنسانية، ولكن بجهتين مختلفتين، فهو مقدور لله على جهة الخلق، ومقدور للإنسان على جهة - الكسب -. (إن الفرق بين الفعل الواقع من الله عز وجل، والفعل الواقع منا، هو أن الله تعالى أخترعه وجعله جسماً أو عرضاً أو حركةً أو سكوناً أو معرفة أو إرادةً أو كراهيةً، وفعل عز وجل، كل ذلك فينا بغير معاناة منه، وفعل تعالى، لغير علة، وأما نحن فإنما كان فعلاً لنا لأنه عز وجل، خلقه فينا، وخلق إختيارنا له، وأظهره عز وجل فينا محمولاً لاكتساب منفعة أو لدفع مضرة، ولم نخترعه نحن)[2] ويتضح موقف الأشاعرة أكثر، عندما يضطرون لتبيان معنى القدرة الإنسانية الكاسبة. أهي دائمة وقبل الفعل؟ أم متزامنة مع الفعل فقط، تابعة لإرادة الإله ومشيئته؟ بمعنى أوضح. أمتلازمة وجودياً بالإنسان؟ أم أنها إلهية مفارقة، توضع في الإنسان أثناء الفعل وتسلب منه بعده، تبعاً لمشيئة الإله وإرادته؟... يجيب الأشاعرة على ذلك (إن الإستطاعة... شيئان: أحدهما قبل الفعل وهي سلامة الجوارح وارتفاع الموانع، والثاني لايكون إلاّ مع الفعل، وهي القدرة الواردة من الله تعالى.)[3].

---

[1] - فخر الدين الرازي : ، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين . تحقيق علي سامي النشار . ط القاهرة عام ١٩٣٨ ص/٦٨/.

[2] - ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل ج٣ ص/٣٥/.

[3] - ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل . ج٣ المعطيات السابقة نفسها ص/٣٠/.

بهذا عاد الأشاعرة إلى حقيقتهم جبريين بعد طول جدال وتظاهر بالبين بينية، فالقدرة الإنسانية إنما هي في حقيقتها قدرة إلهية، يمنحها الله الإنسان ساعة يشاء إقامة الفعل على يديه، وقولهم: " لايكون إلا مع الفعل " فالمعية تعني عدم التلازم الضروري وجودياً بين الإنسان وقدرته. وهذا إلغاء للقدرة الإنسانية. فهي ليست منه أو فيه وإنما مفارقة له ومعه ساعة يشاء الله. فالإنسان لدى الأشاعرة مسلوب الإرادة والقدرة دائماً، ذلك لأن قدرته تابعة لمشيئة الإله. فالإنسان بهذا حرٌ مجازاً، مجبرٌ حقيقةً، لأن قدرته على جهة المجاز لا الحقيقة. وهذا ما أقروا به أخيراً أن (أفعال العباد واقعة بقدر الله تعالى وحده وليس لقدرتهم - أي الناس.ع.ع - تأثير فيها، بل الله سبحانه أجرى العادة بأنه لايوجد في العبد قدرة وأختياراً، فإذا لم يكن هناك مانعاً وجد فيه فعله المقدور مقارناً لهما، فيكون فعل العبد مخلوقاً لله تعالى إبداعاً وإحداثاً ومكسوباً للعبد، والمراد بكسبه إياه مقارنته بقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك كنه تأثيراً ومدخلاً في وجوده سوى كونه محلاً له.) [1].

وهنا جاء قول ابن رشد في الكسب الأشعري مطابقاً للحقيقة (وأما الأشعرية فإنهم راموا أن يأتوا بقول وسط بين القولين فقالوا إن للإنسان كسباً، وأن المكتسب به والكسب مخلوقان لله تعالى، وهذا لامعنى له، فإذا كان الإكتساب والمكتسب مخلوقين لله سبحانه فالعبد ولا بد مجبور على اكتسابه.) [2].

على الرغم مما سبق، فقد مثّل هذا التيار العديد من المفكرين أمثال الباقلاني سنة /٤٠٣ هـ/ ١٠١٣ م/، والأسفراييني سنة /٤١٨ هـ/ ١٠٢٧ م/ والجويني سنة / ٤٧٨ هـ - ١٠٨٥ م/، ونال الغزالي /٥٠٥ هـ

---

[1] - محمود عمر الزمخشري : كشاف اصطلاحات الفنون . ط القاهرة عام ١٣٠٧ هـ ص/١٢٣٤/

[2] - ابن رشد : فلسفة ابن رشد وتحوي كتابين فصل المقال ومناهج الأدلة ، طباعة وتصحيح المكتبة المحمودية ط٢ عام ١٩٣٥ ص/١٣٦/.

١١١١م/، من بينهم لقب الإمام شمولاً وعمقاً فكرياً، فهو لم ينكر القدرة الإنسانية وتلازمها الضروري للفعل فحسب وإنما العلاقات السببية بين الموجودات الطبيعية أيضاً يقول:(الإقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً وما يعتقد مسبباً، ليس ضرورياً عندنا، بل كل شيئين ليس هذا ذاك، ولا ذاك هذا، وإثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمن لنفي الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر، مثل الري والشرب، والشبع والأكل... وإن إقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه لخلقهما على التساوق، لا لكونه ضرورياً في نفسه غير قابل للفرق، بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل، وخلق الموت دون جز الرقبة، وإدامة الحياة مع جز الرقبة.) [1].

الكلام واضح حتى أن الغزالي أعفانا التعليق عليه.

لكن الغزالي، وإن رفض الفعالية الإنسانية، والطبيعية أيضاً، إلاّ أنه لم ينكرها بشكلٍ مطلق، وإنما الحقها بفاعل واحد حرٌ مختار - دون غيره - يفعل ما يشاء، ولا يسألُ عما يفعل، وهو الإله، لكن إله الغزالي هذا، يفعل بلا ضابط ولا قانونية، فالضروري والممكن والجائز والمحال لديهِ سواء، فهو جبار في مُلكهِ، ولنترك الغزالي يحدثنا بنفسهِ:(فالنعين مثالاً واحداً وهو الإحتراق في القطن، مثلاً مع ملاقاة النار، فإنا نجيز وقوع الملاقاة بينهما دون الإحتراق، ويجوز حدوث إنقلاب القطن رماداً محترقاً دون ملاقاة النار... بل نقول: فاعل الإحتراق يخلق السواد في القطن والتفريق في أجزائه وجعله حراقاً ورماداً هو الله تعالى، إما بواسطة الملائكة أو بغير واسطة، فأما النار فهي جماد لافعل لها.) [2]

[1] - الغزالي : تهافت الفلاسفة ، ص/٦٥ / ط القاهرة عام ١٩٠٣ .

[2] - الغزالي : تهافت الفلاسفة ، ص/٦٥/ المعطيات السابقة نفسها.

بهذا وضع الغزالي النتيجة النهائية - الأولية للفكر الجبري في تصوره للإنسان، مسلوب الإرادة والفاعلية، قاصر العقل، وما عليه إلا التسليم لقدر الإله - الإله على الأرض.

بذلك نختم كلامنا عن الرؤيةالحقيقية للمؤمن - الإنسان العامة - من وجهة نظر فرق الجبرية وإمامها، والتي مثلت وجهة نظر سلطة الطبقة الإقطاعية العسكرية التجارية في معظم الأحيان، وهي ذات النظرة لمسألة القضاء والقدر والجبر والإختيار.

هذا ما أرادوه لعامتهم، وعملوا من أجل تحقيقه وتكريسه،ولكن هل حققوا ذلك؟ وما دور التيار النقيض؟. وقد تمثل في المعتزلة المنافحين عن الحرية الإنسانية، حتى كانوا الورثة الحقيقيين للقدريين الأوائل، والأسلاف الثقاة لمن جاء بعدهم، ومنهم ابن رشد.

المعتزلة يوطدون دعائم الحرية الإنسانية:

إن البحث في البناء الفكري للمعتزلة، يلزمنا الإهتمام بمقولاتهم الدالة على رؤيتهم للحرية الإنسانية، أي المقولات الخاصة بالقدرة والفعالية الإنسانية، ومسؤولية الإنسان عن أفعاله وعلاقة ذلك بالإله والمجتمع.

اتفق المعتزلة (أن أفعال العباد من تصرفهم... حادثة من جهتهم) [1].

وإن الإنسان (محدث وفاعل) [2]. على جهة الحقيقة لا المجاز، فإن من قال:(إن الله سبحانه، خالقها ومحدثها، فقد عظم خطؤهُ) [3].

[1] - القاضي عبد الجبار : المغني في أبواب التوحيد والعدل ج٨ ، ص/١٦٦/.

[2] - القاضي عبد الجبار : المغني في أبواب التوحيد والعدل ج٨ ، ص/ ١٦٦/.

[3] - القاضي عبد الجبار : المغني في أبواب التوحيد والعدل ج٨ ، ص/٢/.

لذلك: (العبد قادر خالق لأفعاله، بخيرها وشرها، مستحق على ما يفعله ثواباً وعقاباً في الدار الآخرة، والرب تعـالى منزه أن يضاف إليه شرٌ وظلمٌ، وفعل هو كفر ومعصية، لأنه لو خلق الظلم كان ظالماً) [1].

بهذا لم تثبت المعتزلة للإنسان فعلاً فحسب، وإنما أثبتوا قدرته على خلق الأفعال المتضادة، خيراً أو شراً، وعنها تلزم مسألة الثواب والعقاب، المترتبة على كون الإنسان حراً مختاراً لفعله،وإذا لم يكن ذلك كذلك،كان الثواب باطلاً، والعقاب ظلماً، وكلاهما الباطل والظلم شر، والله عادلٌ لايفعل الشر، إذا كان القدر خيره وشره من الإنسان - ذلك لأن الظلم والجور صفتان ذاتيتان في الفعل والفاعل، لايمكن أن توصف بهما الذات الإلهية لسببين:

آ ـ إن الذات الإلهية عادلة، ولا يمكن لها أن تتناقض مع ذاتها، إذاً فهي ليست ظالمة (إن الباري تعالى حكيمٌ عادل، لايجوز أن يضاف إليه شرٌ ولا ظلم) [2].

ب ـ إن الذات الإلهية منزهة عن الصفات " وصفاتها هي ذاتها " وكونها عادلة يعني أنها ليست ظالمة أو شريرة ولا تفعل الشر(إنه لو وقف طفلٌ على شفير جهنم، لم يكن الله قادر على إلقائه فيها، وقدر الطفل على إلقاء نفسه فيها) [3].

ولجأ بعضهم في معالجة مسألة: إن الله لايفعل الشر، إلى فكرة - العدل الإلهي - واللطف - والحكمة الإلهية والأصلح - ذلك ليتجنبوا مسألة تحديد القدرة الإلهية على الفعل.

---

[1] - الشهرستاني : الملل والنحل ، تحقيق كيلاني ، مطبعة دار المعرفة ، بيروت ص/٤٥/.

[2] - الشهرستاني : الملل والنحل ، المعطيات السابقة نفسها ص/٤٧/.

[3] - عبد القاهر البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص/١٦٦/ المعطيات السابقة نفسها.

لكنهم أجمعوا بأن الله لايفعل الظلم أو الشر بشكل عام وإن تعددت التفسيرات وخرجوا بنتيجة مؤداها (محال أن يكون مقدور واحد لقادرين) [1].

إذاً فالإنسان هو الفاعل للخير أو الشر، وهو المسؤول عن فعله دون سواه وعلى ذلك يكون الثواب والعقاب، كحكمٍ إلهي على أفعال الناس – كافة الناس – التي اختاروها بروية وتصميم.

بعد أن أثبتوا للإنسان فعلاً، خيراً كان أم شراً، على جهة الإختيار. انطلقوا لمعالجة قضية أساسية هي: ماهية القدرة الإنسانية وعلاقتها بالوجود الإنساني (إن القدرة متقدمة لمقدورها، وعند المجبرة أنها مقارنة له. ولعلهم بنوا ذلك على أن أحدنا لايجوز أن يكون محدثاً لتصرفاته، وأنهم لما أثبتوا الله تعالى محدثاً على الحقيقة، قالوا: إن قدرته متقدمة لمقدورها غير مقارنة له... – ونحن نقول – إن القدرة صالحة للضدين، ولو كانت مقارنة لهما لوجب بوجودها وجود الضدين، فيجب في الكافر وقد كلف الإيمان، أن يكون كافراً مؤمناً دفعة واحدة وذلك محال) [2].

وجماع القول أن المعتزلة أجمعت أن (الإستطاعة قبل الفعل) [3].

وبهذا نقضوا مقولة الأشاعرة في تحديدهم للقدرة أثناء الفعل فقط، ونفوا (رأي المجبرة أنها مقارنة له) [4]. وأثبتوا أن القدرة الإنسانية أهم ميزات الإنسان،كونه فاعلاً مختاراً لفعله، حتى ولو عجز الإنسان عن القيام ببعض الأفعال،لأسباب موضوعية أو ذاتية،فكون الإنسان فاعلاً يعني أنه قادر، وأنه قادر لايوجب أنه فاعل، فالقدرة الإنسانية متلازمة وجودياً بالوجود

[1] – أبو الحسن الأشعري : المقالات ج٢ ، ص/٥٦٥/.

[2] – أبو الحسن الأشعري : شرح الأصول الخمسة ،ص/ ٣٩٦/.

[3] – الشهرستاني : الملل والنحل ج١ ص/٥٥/ المعطيات السابقة نفسها.

[4] – عبد الرحمن بدوي : مذاهب الإسلاميين ج١ ، ص/١٧٨/ مطبعة دار العلم للملايين.

الإنساني، أن فعل أو لم يفعل (إن القـادر منـا قـد يعجـز، لأسـباب عارضـة، ولأسـباب تتعلق بالفعل ذاته عـن إيجـاد الفعـل، وإن هـذا العجـز لايغـير مـن وصفه بالقدرة والإستطاعة) [1].

وأعطوا القدرة العقلية أهمية خاصة، يقول الأشعري في تعريفهم للعقل (أنه القوة التي في الإنسان تمكنه من إكتساب العلوم)[2]. والإنسان يعرف الله وجوداً كما يقول العلاف (المعارف ضربان: أحدهما بـاضطرار وهـو معرفـة الله عز وجل، ومعرفة الدليل الداعي إلى معرفته. وما بعدها من العلوم الواقعة عن الحواس أو القياس فهو علم اختيار واكتساب).[3]

ويؤكد الشهرستاني أن المعتزلة:(اتفقـوا علـى أن أصـول المعرفـة، وشـكر النعمة واجب قبل ورود السمع. والحسن والقبح يجب معرفتهما بالعقل) [4].

لهذا فالمعتزلة أثبتوا للإنسان قدرة على معرفة الحقائق النظرية وممارستها – بوجود الرسل،أو عدم وجودهم – (فالمعرفة من العـارف، تفرعـت مـن لُبِّـه، عند استعماله لفكره، واستخراجه ما أمر باستخراجه من التمييز بعقله... ولو كان البصر من الله لكان الله المدخل لـه فيـه، النـاظر البـاصر، دون الإنسـان إليه) [5]. وتحديداً للمسؤولية الإنسانية، عمّقَ المعتزلة البحث بالفعل الإنساني، وصنفوه إلى: فعل مباشر والإنسـان مـسؤول عنه لأنـه سـبب إيجـاده، وفعـل متولد أو غير مباشر، أو أفعال قلوب وهي الأفعال الإرادية، وأفعـال جـوارح

---

[1] – القاضي عبد الجبار : المغني ج٤ ، ص/٣٣١/.

[2] – الأشعري : المقالات ، ج٢ ص/٤٨١/.

[3] – البغدادي : الفرق بين الفرق ، / ١١١/.

[4] – الشهرستاني : الملل والنحل ، ج١ ص/٤٥/.

[5] – القاضي عبد الجبار : المغني ، ج٢ ص/٢٠٩/.

وهي الأفعال الخارجة عن الإرادة، " وبهذا تمايزوا في تحديد المسؤولية، فبعضهم أكدها، وبعضهم اشترط معرفة الفاعل نتائج فعله "

(إنه لايمتنع عندنا أن يستحق الفعل المتولد الذم أو المدح، والعقاب أو الثواب لأنه كالمباشر عندنا في هذا الوجه، إذا فعله وهو عالم بحاله ومتمكن من العلم بذلك) [1].

وهذا قادهم للبحث في السببية الطبيعية -بمستوى معين - وعلاقة ذلك بالمسؤولية الإنسانية والحرية الإنسانية.

وعلى الرغم من أهمية ما قدمه المعتزلة في معالجتهم لمفهوم الحرية الإنسانية، فإنه لابد من الوقوف عند محطات هامة، وخاصة ما تم الإعتماد عليه وتجاوزه من قبل ابن رشد.

تمحورت كافة المسائل التي بحثها المعتزلة حول مسألة أساسية، وهي الحرية الإنسانية بوجهها الإجتماعي السياسي، أي انهم أعطوا الأولوية في أبحاثهم للحرية الإنسانية لجانب واحد، وبحثت بقية المسائل بالعلاقة مع المسألة الأم هذه، كعلاقة ثانوية وبما تخدم المسألة الأولى، حتى ليمكننا القول: إن مسألة الحرية الإنسانية بوجهها الإجتماعي - السياسي لدى المعتزلة كان البوتقة التي انصهرت فيها بقية المسائل التي عالجوها، ليس هذا فحسب وإنما اعتبروا الواقع الطبيعي والاجتماعي - بوجوده الموضوعي وعلائقه السببية ذا وجود ثانوي بالعلاقة مع الذات الإنسانية الحرة، يقول الدكتور طيب (إن المعتزلة في طرحهم مسألة الفعل الإنساني الحر،على هذا النحو الإنساني،قد أثاروا جانباً أساسياً ثورياً من جانب قضية الحرية: الإنسان بخيره وشره، بحبه وحقده، بعدالته واضطهاده، هو المسؤول عن نفسه. إنه هو جذر

---

[1] - القاضي عبد الجبار المغني : ج٩ ، ص/ ٦٧/.

المشكلة وهو المؤهل لحلها. إن هـذا الموقـف الإنسـاني قـد تكـون في أحشـاء التقدم الاجتماعي والاقتصادي والعلمي والسياسي آنذاك) [1].

وهذا يتناسب مع قولهم بقدرة الذات الإنسانية ليس علـى التحـول فقـط وإنما على الخلق، خلق الجواهر والأعراض، ويتناسب أيضاً مع فهمهـم للعلاقـة الله – العـالم – الإنسـان، فبالنسـبة للجـانب الأول مـن هـذه العلاقـة الله – العالم، أقروا أولوية الله وثانوية العالم وحدوثـه. أمـا بالنسـبة للجـانب الآخـر وهو الله – الإنسان، فقد رأوا محدودية قدرة الإله، فهو يفعـل العـدل والخـير فقط بينما القدرة الإنسانية فبإمكانها فعل أحد الفعلين المتقـابلين، أي الخـير أو الشر، ومنه بحثنا العلاقة: الإنسان – العالم – الطبيعي والاجتماعي – ومن منطلق قدرة الإنسان اللامحدودة على الفعل، أي مـن أولويـة الإنسـان وفعلـه وقدراتـه، وثانويـة الوجـود الطبيعـي والاجتمـاعي وهنـا يصـح كـلام محمـد عمارة:(إذا كان ذلـك قـد جعـل تنـاولهم لأثـر الظـروف الموضوعيـة القائمـة خـارج الـذات الإنسـانية علـى حريـة هـذه الـذات واختيـارها غـير واضـح في مباحثهم بالدرجة الكافية أحياناً، مما يوحي بأنهم قد بـالغوا بعـض الشـيء في قـدرات الإنسـان وفاعليـة حريتـه واختيـاره إزاء القوانـين الـتي تحكـم الكـون وتتحكم بالوجود) [2].

لذلك خرجوا بنتيجة مفادها: الإنسان فاعل حـر، يفعـل الإرادة والمـراد، ويخلق الوجود الاجتماعي؛أي أنه فاعل رغمـاً عـن الظـروف الموضوعيـة،وإن كانت متضادة مع إرادته، (إن العبد يفعل الإرادة والمراد، وسائر ما يحمـل في جوارحه من الأكوان والإعتمادات وغيرها) [3].

---

[1] – د: طيب تيزيني : مشروع رؤية حديدة ، مطبعة دار دمشق ص/٢١٨/.

[2] – د: محمد عمارة : المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية ص/ ٨١ – ٨٢/ المعطيات السابقة نفسها

[3] – القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل ، ج٩ ص/ ١٣ / ، المعطيات السابقة نفسها .

وحتى من تكلم - من المتأخرين منهم - في الأسباب الموضوعية للموجودات، وكاد الوصول إلى نتائج عملية مرموقه، أمثال الجاحظ وعبد القادر الجبار والنظام، ولكنهم عادوا وأكدوا أولوية الفعل الإنساني وثانوية الوجود الطبيعي والاجتماعي، واعتباره موضوعاً لفعالية الذات الإنسانية، يقول الجاحظ في معرض رده على أصحاب الطبائع - وكان قد وصف بأنه منهم - (فإن زعمتم أن كل واحدٍ من هؤلاء، إنما هو رهن بأسبابهِ، وأسير في أيدي عللهِ، عذرتم جميع اللئام وجميع المقصرين وجميع الفاسقين الظالمين)[1].

هنا يبرز بوضوح اعتبارهم الوجود الطبيعي الاجتماعي موجوداً سلبياً وثانوياً ويبرزُ عدم اهتمامهم بالوجود - الطبيعي والاجتماعي - والتركيز على الجانب السياسي من المسألة، وهذا يعود لأولوية الذات الإنسانية؛ وثانوية الوجود عندهم، تلك المسألة التي أولاها ابن رشد الجانب الأساسي المستحق، فجاء فهمه للحرية الإنسانية متناسباً مع نتائج العلوم الطبيعية والإنسانية لتلك المرحلة في أفقها الاجتماعي والتاريخي، وبرز تقييم محمد عماره لمفهوم ابن رشد للحرية الانسانية تقييماً غير دقيق عندما قال: (ونحن نعتقد أن هذا الثقل الذي أعطاه ابن رشد للظروف الموضوعية هو الذي جعله يرى نطاق الحرية الإنسانية أقل مما رآه المعتزلة... فلقد رأى في الظروف الموضوعية قيوداً تحد من حرية الإنسان في وضع إرادته الحرة في التطبيق، وقدر هذه الظروف أكثر من تقدير المعتزلة لها.)[2].

حقيقة نقول مع محمد عمارة بأن ابن رشد قدر الظروف الموضوعية أكثر من تقدير المعتزلة لها، ولكن هذا ليس نقطة ضعف كما رآها محمد عمارة، ولكنها مركز القوة والصحة في فلسفة ابن رشد وفهمه للحرية الإنسانية،

---

[1] - الجاحظ : الحيوان ج١ ص/٢٠١ - ٢٠٢ /.

[2] - محمد عمارة : المعتزلة ومشكلة الحرية ، ص/١٣٣ / المعطيات السابقة نفسها .

فبذلك تجاوز نقطة ضعف المعتزلة وقصور فلسفتهم. إن عملية قفز المعتزلة فوق الوجود الطبيعي والاجتماعي واعتبارهما ثانويان، والتمحور حول الذات الإنسانية جاء ثمرة لمفهومهم حول العالم، فالعالم محدث من العدم، وكلاهما العدم والعالم مخلوقان لله.

يقول الدكتور طيب تيزيني: (إن النظام الفكري المعتزلي محاط بغلاف تأملي) [1].

وهذا أداهم لاعتبار الموجود – الطبيعي والإجتماعي – ثانوياً بالنسبة للإله، ولاعتبار الوجود والإله ثانويان بالنسبة لفعالية الذات الإنسانية، فخرجوا بنتيجة مؤداها: أنا فاعل – أنا حر دون شروط.

لقد انصهرت كافة المفاهيم ضمن مفهوم الذات الإنسانية، وانصهر الوجود كله في وجود الذات الإنسانية. وأخذت مقولتهم الشكل التالي: الذات الإنسانية الفاعلة متضمنة ذات الوجود وذات الإله.

إن أقل ما نقوله عن هذه النتيجة،هي أنها أخذت جانباً واحداً من العلاقة – الوجود – الإنسان – جانب الذات الإنسانية، متضمنه فيه جانب الوجود، ولم تدرك شمول العلاقة الجدلية بينهما: الذات المنفعلة الفاعلة والوجود الفاعل المنفعل، أولوية الوجود وثانوية الذات في تلك العلاقة.

لهذا كانت فلسفتهم فلسفة ذاتية للحرية الإنسانية، فالإنسان – لديهم فاعل حر يفعل ما يشاء وما الوجود إلاّ موضوعاً قابلاً لفعله، وهذا ليس إلاّ رد فعل على رؤية الجبرية بشتى فرقها، التي أكدت الجانب الآخر للمسألة – لكنه ليس جانب الوجود الموضوعي، وإنما ألحقت الذات الإنسانية والوجود الموضوعي بذات مفارقة للطبيعة، فاعلة حرة دون سواها.

[1] – د: طيب تيزيني : مشروع رؤية جديدة ص/٢٢١/ المعطيات السابقة نفسها .

لهذا فإن كانت الجبرية قد اعتبرت الإنسان منفعلاً لا فاعلاً، فإن المعتزلة اعتبرته فاعلاً لا منفعلاً.

وإن انطلقت الجبرية من ذات الإله الفاعل الحر بإطلاق، وما العالم والإنسان سوى مخلوقين محدثين من العدم المطلق، فإن المعتزلة انطلقت من الذات الإنسانية الفاعلة وما العالم إلاّ مخلوق لإرادة الإنسان وفعاليته، وبالتالي فالجبرية عبرت عن عبودية الإنسان وخضوعه هذا هو قضاء الله وقدره بالنسبة إليها، والمعتزلة عبرت عن حرية مطلقة للإنسان، فاقدة لموضوعها، حرية إرادية ذاتية، ذلك أنهم لم يدركوا العلاقة الجدلية بين الذات الإنسانية والوجود، فبدل أن يموضعوا الذات أولاً ويذيتوا الموضوع ثانياً، اعتمدوا جانباً واحداً وهو تذييت الموضوع أولاً وآخراً، وما الموضوع الأساسي من بين المواضيع إلاّ سلطة الطبقة الإقطاعية التجارية العسكرية الحاكمة، فلقد تمركزوا في أبحاثهم حول الجانب السياسي من الموضوع و لم ينظروا إلى الإنسان كمقولة وجودية - اجتماعية - معرفية تاريخية شاملة وإنما نظروا إليه من جانبه الاجتماعي السياسي، أي الاجتماعي الفاقد لشروطه الموضوعية، فكانت أبحاثهم إرادية في معظمها فاقدة للرؤية العلمية الشاملة، وجاءت أقيستهم جدلية خطابية - كما وصفها ابن رشد - دون مستوى البراهين العقلية.

أخيراً نقول: إذا كنا قد تناولنا الجوانب التي أغفلها المعتزلة وتم تجاوزها - بحدود معينة - فيما بعد من قبل ابن رشد، فإن هذا لايبعدنا عن القول: بإن مستوى طرحهم لمسألة الحرية الإنسانية جاء متناسباً مع مستوى تطور قوى الإنتاج ضمن البنية الاجتماعية - الإقتصادية آنذاك، فلقد جسدوا تطلعات القوى الطبقية الصاعدة تاريخياً آنذاك ورؤيتها للعلاقات السائدة والعلاقات الرأسمالية الحرة الناشئة، وجاء ذلك متناسباً مع مستوى التطور

العلمي وعوامل التقدم الاجتماعي في ذاك الوقت. وإن وضعوا في مكانهم التاريخي، فإنهم على الرغم من عدم إدراكهم العلاقة الجدلية بين الذات الإنسانية والوجود، فإنهم قادة أفذاذ مثّلوا تياراً فكرياً تقدمياً، دافعوا عن حرية الإنسان العامة في وجه الإنسان السلطة الإقطاعية العسكرية التجارية، وطرحوا أفكارهم بكل جرأة، وكانوا السلف الصالح - فكراً وممارسة - لابن رشد، والوريث الشرعي للقدريين الأوائل، انصهرت في بوتقتهم واغتنت كافة الروافد الفكرية للقائلين بالحرية الإنسانية.

وجماع القول: (أن الوجهة اللاجدلية العامة لأراء المعتزلة في " الحرية الإنسانية " لاتدعو إطلاقاً إلى الإقلال من قيمتها، بل إن هذه الأراء - منظوراً إليها في إطارها التاريخي - مارست دوراً عملاقاً في طرح قضية الإنسان من وجهة نظر هرطقية مادية) [1].

مما سبق نوجز البحث لنقدم صورة مبسطة عن التطور التاريخي لمفهوم الحرية الإنسانية في الفكر العربي الإسلامي قبيل ابن رشد.

إن التيار الفكري العقلاني الذي طرح مسألة الإختيار ونادى بالحرية الإنسانية، قد جاء متلازماً مع مبادىء الإتجاه الديموقراطي في الإسلام، هذا الإتجاه الذي طرح فكرة العدالة والمساواة وضرورة الإصلاح الاجتماعي، كون الإنسان قادراً على التغيير الإصلاحي في المجتمع، وكان ذلك تعبيراً عن طموحات العامة - المسلمة وغيرها - وتطلعها إلى حياة أفضل، وتعبيراً عن ضرورة التقدم الاجتماعي من خلال العوامل الناشئة في البنية الاجتماعية الإقتصادية.

---

[1] - د: طيب تيزيني : مشروع رؤية جديدة . ص/٢١٩ . المعطيات السابقة نفسها.

لهذا فقد جاء هذا التيار الفكري،تياراً تقدمياً إنسانياً يحرض الإنسان - العامة - على الفعل، مؤكداً قدرته على التغيير ومسؤوليته عن أفعاله، وجاء بذات الوقت نقيضاً للفكر الجبري - التبريري الذي حاول سلب الإنسان قدرته على الفعل، وربط مصيره وحياته بقدرة خارقة مفارقة للطبيعة، تمثلت دنيوياً في الطبقة الإقطاعية العسكرية - التجارية، وسلطتها الحاكمة.

لم يكن فكر الاختيار والحرية الإنسانية وليد استجابة القدريين والمعتزلة لوضعيتهم الإجتماعية فحسب، وإنما كان امتداداً للفكر التقدمي بشكل عام ضمن خط التواصل الفكري،في صراعه مع الفكر الجبري التبريري اللا عقلاني، الذي ساد قبل الإسلام. ومع بداية الحركة الإسلامية برز فكر التحرر هذا مستجيباً للوضعية الجديدة،ومعبراً عن تطلعات العامة،وأداة تغيير لها حتى أيام الخليفة الثالث - عثمان - حيث تغيرت العلاقات الاجتماعية - الإقطاعية والساسية معبرة عن سيطرة العلاقات الإقطاعية بوجهها العسكري - التجاري وسيادة الفكر الجبري - التبريري في صراعه مع التيار الفكري العقلاني، وتعمقت جذور الجبرية من خلال التربة المناسبة لها، فالنظام العسكري الإقطاعي التجاري قد وطد أركانه - في العهد الأموي - وسيطرت العلاقات الإقطاعية،ونشط الفكر الجبري في محاربته الفكر العقلاني الحر، مبرراً ومكرساً العلاقات الإقطاعية. وبرز القدريون الأوائل يمثلون تطلعات العامة، منافحين بفكرهم وممارستهم عن الحرية الإنسانية، معتمدين على الشريعة والعامة في مكافحة الفكر الجبري التسليمي، وممثليه من الإقطاعية وسلطتها، وتبلور الصراع عن مبادىء أساسية أجمع عليها - أهل العدل والتوحيد - تعبر عن خطوة جديدة للفكر الحر، وتبرز أسس وشروط تحقيق الحرية الإنسانية، فالإنسان قادر فاعل ومسؤول عن فعله، ومسؤوليته تكمن في معرفته نتائج فعله، وبرز من بينهم قادة عظام أعطوا مفهوم الحرية مداً جديداً ومنهجاً عقلانياً أعمق، فظهر الفكر الفلسفي ثمرة لجهودهم

الكلاميـة المعمقـه، ليتنـاول بحـث المسـألة الأساسية للإنسـانية وهـي مسـألة وجودها الفاعل وتحقيق ذاتها، إنها الحرية الإنسانية. وكان فيلسوفنا ابن رشد من أبرز المفكرين الفلاسفة الذين تناولوا هذه المسألة فيما بعد.

بعدما قدمناه، آن لنـا أن ندخـل عـالم ابـن رشـد لنعطـي صـورة عـن فلسفته، وعوامل تكونها وبالتالي فهمـه للحريـة الإنسـانية وشـروط وكيفيـة تحقيقها، وبناء مجتمع الإنسانية الحرة.

الفصل الثالث

مفهوم القضاء والقدر

لدى ابن رشد

وعوامل تكوّن فلسفته

مفهوم القضاء والقدر لدى ابن رشد

إذا كان ابن رشد أخر الفلاسفة العرب المسلمين، فقد كان الذروة في هرم هذه الفلسفة، ذلك أنه استوعب التراث الكلامي والفلسفي السالف، واسترشد بالفلسفة اليونانية عامة والمادية منها خاصة، واستخدم ذلك ليجسد حرية الإنسان - إنسان العامة -، خاصة وأنه كان المعبر عن تطلعات وأهداف نواة الطبقة البرجوازية الصاعدة تاريخياً، والمجسدة للعلاقات الرأسمالية الناشئة والمتضمنة - آنذاك - لتطلعات وأهداف جماهير العامة، في وجه جمود العلاقات الإقطاعية، وتحجر أفكار أصحابها وممثليها.

لهذا لم يأت طرحه لمسألة الحرية الإنسانية ترفاً فكرياً، وإنما نتج عن مستلزمات ومتطلبات التقدم الاجتماعي والفكري لتلك المرحلة. فعلى الرغم من صعوبة وأهمية وشمول هذه المسألة، وجد لزاماً عليه معالجتها، ووضع مبادىء وأسس هامة فيها. وقد تجلت صعوبتها من كونها أولاً:

مسألة سياسية تتعلق مباشرة بإنسان العامة وعلاقته بإنسان السلطة، وكونها ثانياً مسألة دينية تبحث في علاقة الإنسان بالإله، والخطأ فيها يؤدي إلى الإتهام بالكفر والزندقة، ومقياس الخطأ هو مصالح السلطة الثيوقراطية - في أكثر الأحيان - وقناعة ورأى ممثليها من فقهاء، وعامة مجهَّلة. وكونها ثالثاً الشغل الشاغل والهدف الأسمى لأية فلسفة في كل زمان ومكان، خاصةً وأن الدعوة الإسلامية تعرضت لها، وبحثت فيها كافة الفرق؛ واعتبرتها المسألة الأولى من بين المسائل التي تعرضت لها الشريعة الإسلامية.

نقول على الرغم من كل ذلك وعلى الرغم من إدراك ابن رشد لأهمية وصعوبة هذه المسألة (وهذه المسألة من أعوص المسائل الشرعية) [1].

فقد جعلها الغاية القصوى لفلسفته. لهذا لم تكن حججه إلهاماً، وإنما اعتمد القرآن والسنة المؤطرة مهدوياً، وخرج بنتيجة مؤداها: إن هذه الآيات والأحاديث تؤكد حرية الإنسان واختياره لأفعاله، وقدرته على الفعل، ومسؤوليته عما فعل ومارس من اختيار، أما بعض الآيات والأحاديث التي تنفي عن الإنسان الحرية وتؤكد جبريته، فهذا ليس إلاّ ظاهرياً، ولو أعملنا العقل في اكتشاف المعنى الحقيقي لوجدناه يؤكد حرية الإنسان واختياره، لذلك يجب عدم الوقوف عند ظاهر المعاني وما كان من هذا القبيل يجب تأويله، بما يتناسب مع البراهين العقلية: (وإن كانت الشريعة نطقت به، فلا يخلوا ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدى إليه البرهان فيه، أو مخالفاً، فإن كان موافقاً فلا قول هنالك، وإن كان مخالفاً طلب هنالك تأويله) [2].

ثم يعمم هذه النتيجة بقوله:(إن كان كل ما أدى إليه البرهان، وخالفه ظاهر الشرع، إن ذلك الظاهر يقبل التأويل) [3].

ونظراً لوجود الآيات المختلفة المعاني - ظاهرياً - (افترق المسلمون في هذا المعنى إلى فرقتين:

فرقة اعتقدت أن اكتساب الإنسان هو سبب المعصية والحسنة، وإنه لمكان هذا ترتب العقاب والثواب وهم المعتزلة) [4].

---

[1] - ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ، ص/١٣٤/ ، من كتاب فلسفة ابن رشد المكتبة المحمودية عام ١٩٣٥.

[2] - ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال ، ص/٣٢/ المعطيات السابقة نفسها .

[3] - ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال ، ص/ ٣٢/ المعطيات السابقة نفسها .

[4] - ابن رشد :مناهج الأدلة ص/ ١٣٦ / اللمعطيات السابقة نفسها .

وفرقة أخرى اعتقدت نقيض هذا، وهو أن الإنسان مجبور على أفعاله ومقهور وهم الجبرية.[1]

وأما الأشعرية فإنهم راموا أن يأتوا بقول وسط بين القولين فقالوا: إن للإنسان كسباً وأن المكتسب به والمكتسب مخلوقان لله تعالى، وهذا لا معنى له، فإذا كان الاكتساب والمكتسب مخلوقان لله سبحانه، فالعبد ولا بد مجبور على اكتسابه) [2].

هذا ما قاله ابن رشد عن آراء الفرق الإسلامية، التي بحثت في مسألة الحرية الإنسانية وما اعتمدوه من آيات وأحاديث.

ثم يعرض المسألة على البراهين العقلية ويحتكم إلى العقل، فيجد أن الأدلة العقلية أيضاً متعارضة، إذا ما أخذت المسألة من جانب واحد وبإطلاق، على النحو التالي:

إذا كان الإنسان حراً، فهو ليس مجبراً بإطلاق، وإذا كان مجبراً فهو ليس حراً بإطلاق.

وتبرز صعوبة المسألة بشكل أكبر عندما يوضع الإنسان وقدرته بمجال المقارنة والنقيض لقدرة الإله، ويقول ابن رشد: (إذا فرضنا أن الإنسان موجد لأفعاله وخالق لها، وجب ان يكون ههنا أفعال ليست تجري على مشيئة الله تعالى ولا اختياره، فيكون ههنا خالق غير الله) [3]. أي الإنسان، (وإن فرضناه

---

[1] – ابن رشد : مناهج الأدلة ص/١٣٦/ المصدر السابق وفلسفة ابن رشد ص/١٢١/ منشورات دار الآفاق.

[2] – ابن رشد مناهج الأدلة ص/١٣٦/ المصدر السابق وفلسفة ابن رشد ص/١٢١/ منشورات دار الآفاق الجديدة .

[3] – ابن رشد : مناهج الأدلة ص/١٣٦ / المصدر السابق وفلسفة ابن رشد ص/١٢١/ منشورات دار الآفاق الجديدة.

أيضاً غير مكتسب لأفعاله، وجب أن يكون مجبوراً عليها وإذا كان الإنسان مجبوراً على أفعاله، فالتكليف هو من باب لا يطاق) [1].

بذلك يضعنا ابن رشد في صلب المسألة، بعد أن عرض أوجه الصعوبة فيها. فنجد أنه حول ذلك دار الجدل وافترقت الفرق، وكفر بعضهم بعضاً، ولجأ كلٍ منهم إلى زوايا الجوامع وسود الأوراق والصحائف، وبث الدعاة في الأمصار، وجمع حوله الأتباع والأصحاب، آخذاً بجانب واحد من العلاقة دون الجانب الآخر. فنشأت إثر ذلك صراعات فكرية وسياسية واحتدمت، ونتج عنها تحركات شعبية، وممارسات في الحكم إلى هذا الجانب أو ضده.

نلاحظ الأهمية التي يعيدها ابن رشد إلى تلك المسألة والخطورة أيضاً، فمن خلال البحث في تلك المسألة افترقت الفرق. لكن أياً منهم لم يصل إلى الحل الصحيح برأيه.

وهنا وبعد أن وضع ابن رشد نفسه في صلب المسألة، ووضع عقدتها أمام القارىء بدأ يجلي غامضها. فاعتمد على الشرع أولاً.

يقول: (الظاهر من مقصد الشرع ليس هو تفريق هذين الإعتقادين وإنما قصده الجمع بينهما على التوسط، الذي هو الحق في المسألة) [2].

ولكن ما هو التوسط الذي هو الحق في هذه المسألة؟

إن الباحث في فلسفة ابن رشد، سيجد أن التوسط الذي عناه، هو التوسط الذي أعطى لفلسفته القدرة والصفة العلمية. أنه العلاقة الترابطية بين أطراف المسألة التي ترفض مقولة إما هذا على الإطلاق وإما ذاك. إنها العلاقة الجدلية التي تجمع كلا النقيضين في كلٍ موحدْ، وهي إدراك لمميزات وسمات

[1] – ابن رشد : ذات المصدر السابق.

[2] – ابن رشد : ذات المصدر السابق ، ص/١٣٧/ .

النقائض المتصارعة في وحدتها الكلية، ولكــن كيـف يمكـن الجمـع بـين هـذه النقائض؟ وما هو الوسط الذي يعنيه ابن رشد،ويعطيه صفة الأحقية؟.

لقد عرض ابن رشد المسألة كعلاقة بين الإنسـان - والعـالم - والإلـه - وأخذ يحلل تلك العلاقة ليعيد ربطها من جديد، فأخذ الجانب الأسـاس وهـو الإنسان، وقال عنه: (إن الله تبارك وتعالى، قد خلـق لنـا قـوى نقـدر بهـا أن نكتسب أشياء هي أضداد) [1].

وهنا تبرز عدة أسئلة منها:

ما هي هذه القوى الموجودة في الإنسان؟. وكيف تفعل لأن نكتسب بها أشياء متضادة؟.

ليس هذا الفعل فقط أو ذاك، وإنما يقدر الإنسان على القيام بـأي منهمـا وإن كانـا متضـادين. إذاً هنـا يقـرر ابـن رشـد قـدرة الإنسـان علـى الفعـل، واستطاعته اكتساب أشـياء متضـادة، وبالتـالي فهـو فـاعل مؤثـر في الأشـياء. ولكن السؤال يعترض ابن رشد، هل هذه القوى موجـودة في الإنسـان دائمـاً وأبداً،أم انها توجد فيه اثناء - ومع - القيام بـالفعل فقـط، وتُنـتزع منـه بعـد أداء الفعل؟. كما يقول الجبريون والأشاعرة؟ !...

وما يزيد البحث تعقيداً قول ابن رشد: (وإذا كان ذلك كذلك،فالأفعـال المنسوبة إلينا أيضاً يتم فعلها بإرادتنا) [2].

إذا توقفنا عند هذا المستوى من طرح ابـن رشـد للمسـألة، نجـده مـازال يسـبح في بحر الإعتزال، ولم يزد شيئاً عن المعتزلة: أنا قادر - أنا مريـد - أنـا فاعل - إذاً فأنا حـر. أي أن المسألة هنا أخذت من طرف واحد دون الآخر،

[1] - كتاب فلسفة ابن رشد ، ص/١٢٢/ المعطيات السابقة نفسها.

[2] - كتاب فلسفة ابن رشد ، ص/ ١٢٣/ المعطيات السابقة نفسها.

ودون العلاقة معه، فالوجود يتمحور في ذات الإنسان، أو أن الإنسان هو الوجود كاملاً، والذات الإنسانية هي الأساس، والوجود بكامله ثانوي ومتضمن في الذات الإنسانية.

لكن الغموض ينجلي، عندما يبدأ ابن رشد في توضيح معنى الإرادة الإنسانية (فإن الإرداة إنما هي شوق، يحدث لنا عن تخيل ما،أو تصديق بشيء، وهذا التصديق، ليس هو لاختيارنا، بل هو شيء يعرض لنا عن الأمور التي من خارج.

مثال ذلك: إنه إذا ورد علينا أمر مشتهى من خارج اشتهيناه بالضرورة من غير اختيار فتحركنا إليه... وإذا كان هذا فإرادتنا محفوظة بالإمور التي من خارج ومربوطة بها) [1].

إذا كانت إرادتنا هي شوقٌ لشيء نحتاجه ونرغبه، والأشياء التي نرغبها ونشتهيها ذات وجود مستقل عنا،وخارج ذواتنا، وتحرك رغباتنا يعود بشكله الأخير لأثر الواقع - الخارج - في ذواتنا، وحتى إرادتنا ذاتها مرتبطة بهذا الوجود الخارجي - الواقع - ونتاج له،ولفعل القوانين الواقعية ببعضها، وأثرها علىإرادتنا، يقول ابن رشد: (وهذه الأسباب التي سخرها الله من خارج ليست هي متممة للأفعال التي نروم فعلها،أو عائقة عنها فقط، بل وهي السبب في أن نريد أحد المتقابلين) [2]، (وإذا كان هكذا، فإرادتنا محفوظة بالإمور التي من خارج ومربوطة بها) [3].

من هذا يتضح ان ابن رشد يعطي الأولوية في علاقة الذات ،العالم،للعالم وقوانينه الضرورية، فأثره أساسي على إرادتنا في أن نرغب هذا أو ذاك،وأن

---

[1] - ابن رشد : ذات المصدر السابق. ص/١٣٦ .

[2] - ابن رشد : مناهج الأدلة في عقائد الملة . ص/١٣٧/ المعطيات السلبقة نفسها.

[3] - مناهج الأدلة في عقائد الملة ، ابن رشد /١٣٦ - ١٣٧ / المعطيات نفسها.

نفعل أحد المتقابلين، وحتى الإرادة ذاتها مشروطة بالواقع، ووجودها مقترن ومشروط بوجود الواقع، وبالتالي فوجودها يأتي بالدرجة الثانية بالنسبة لوجوده. وهنا يقال: ماذا بقي للذات الإنسانية من قدرة وإرادة وفعل؟.

وإذا توقفنا عند هذا المستوى من طرح الأسئلة، نخرج بنتيجة مؤداها: أن الإنسان مجبر على فعله، لا قدرة له ولا استطاعة على الفعل، أمام جبروت الواقع وقوانينه الضرورية، فالضرورة والحتمية تحكم العالم،والجبرية تحكم الإنسان.

لكن هذه الخلاصة – النتيجة – التي تقول: أن العالم تحكمه الضرورة والإنسان تحكمه الجبرية، نتيجة ليست مطلقة الصحة، وهذا ما يتضح عندما يبدأ ابن رشد بمناقشة الإكتساب الإنساني، أي العلاقة بين الذات الإنسانية والعالم الخارجي، من خلال الفعل الإنساني (لما كان الاكتساب لتلك الأشياء، ليس يتم لنا إلاّ بمواتاة الأسباب التي سخّرها الله لنا من خارج، وزوال العوائق عنها) [1].

فرغباتنا لا تتحقق وإرادتنا وقدراتنا لا تجدي فعلاً، إلاّ بشرط أن – تواتيها – القوانين الموضوعية التي تحكم العالم، وتحكم كافة الموجودات، ليس هذا فحسب وإنما أيضاً من خلال إزالة الأسباب المعيقة لفعل هذه القوانين.

فمن خلال العلاقة الضرورية،وبالأحرى الجدلية بين ذواتنا والعالم، والوجود الأول للعالم والثاني للذات الإنسانية، نحقق رغباتنا، وهذا ما يسمى – اكتساباً – إذاً فالاكتساب عند ابن رشد: فعالية الذات الانسانية في الواقع المشروط قانونياً ضمن العلاقة الجدلية للواقع – الذات –.

[1] – ذات المصدر السابق.ص/١٢٧/

وبوصول ابن رشد إلى مفهوم الاكتساب من خلال العلاقة الجدلية بين الذات والموضوع - الواقع، يصل إلى تعريف القدر: (فالأفعال المنسوبة فعلها إلينا أيضاً يتم فعالها بإرادتنا، وموافقة الأفعال التي من خارج وهي المعبر عنها بقدر الله.) [1].

فالقدر هو: الفعل الإنساني الناتج عن العلاقة الجدلية بين إرادتنا والعالم الموضوع،ضمن وتبعاً لقانونية هذا العالم، مع التأكيد على أولوية الواقع وثانوية الذات.

بعد ذلك يبدأ ابن رشد البحث للوصول إلى مقولة القضاء والقدر، ينطلق في ذلك من الواقع وشروطه القانونية،فيقول عنه:أنها (تجري على نظامٍ محدود، وترتيبٍ منظود، لاتخل في ذلك) [2].

فالعالم موجود موضوعياً، ومحكوم بالضرورة الطبيعية، أمّا الذات الإنسانية كجزء من هذا العالم، والنتاج الأعظم له، فهي أيضاً من الناحية البيولوجية مشروطة سببياً،ومحكومة بالضرورة الطبيعية،وهي نتاج فعل قوانينها الذاتية،ضمن العلاقة الجدلية،بين الذات والعالم، وحتى إرادتنا وأفعالنا المكتسبة،ذات قوانين محددة هي استجابة لنتاج العلاقة بين الوجود الموضوعي بالعالم المشروطة سببياً، وذاتنا كجزء منه،والمشروطة سببياً أيضاً، فأفعالنا المكتسبة (لا تتم ولا توجد بالجملة إلا بموافقة الأسباب التي من خارج) [3].

ويخرج ابن رشد بنتيجة يقول فيها:(فواجب أن تكون أفعالنا تجري على نظام محدودٌ،أعني أنها توجد في أوقات محدودة،ومقدار محدود، وإنما كان

---

[1] - دات المصدر السابق.ص١٢٧/

[2] - مناهج الأدلة في عقائد الملة ، ص/١٣٧/ المعطيات السابقة نفسها.

[3] - ابن رشد : المصدر السابق ذاته.ص١٢٧/

ذلك واجباً، لأن أفعالنا تكون مسببة عن تلك الأسباب التي من خارج،وكل مسبب يكون عن أسباب محدودة مقدرة،فهو ضرورة محدود مقدر) [1].

ليس هذا فحسب وإنما تزداد العلاقة الجدلية شمولاً وعمقاً،عندما يقول بأن أفعالنا هي نتيجة لعلاقة ذاتنا المشروطة قانونياً.والعالم المشروط قانونياً أيضاً، أي أن افعالنا هي نتيجة للعلاقة الجدلية بين الأسباب الداخلية للذات الإنسانية، والأسباب الخارجية في العالم، وبذلك يصل إلى تعريف القضاء والقدر (ليس يلفى هذا الإرتباط بين أفعالنا،والأسباب التي من خارج فقط،بل وبينها وبين الأسباب التي خلقها الله تعالى في داخل أبداننا، والنظام المحدود الذي في الأسباب الخارجية والداخلية أعني التي لا تخل، هو القضاء والقدر)[2].

فالقضاء والقدر هو:نتاج عدة علاقات جدلية بين الأسباب الخارجية للعالم،والأسباب الداخلية للذات الإنسانية،وأفعالنا الصادرة عنها،وهذا ما يبرز دور ابن رشد كفيلسوفٍ ماديٍّ جدليٍّ - بالحدود المعرفية التاريخية لمرحلته - لكنه ما زال في طور حكم الضرورة للعالم،وللذات الإنسانية، والأفعال الإنسانية كنتاج لحكم هذه الضرورة، وهذه هي الجبرية الطبيعية المطلقة.

لكن رأينا هذا لا يبقى استنتاجاً نهائياً،وذلك عندما يتكلم ابن رشد في الذات الإنسانية العارفة، أي في الإنسان كمقولةٍ معرفيةٍ، وبشكل أدق في الإنسان ليس نتاجاً للطبيعة وللعلاقات الاجتماعية فقط، وإنما في الإنسان العارف الفاعل والمحوّل.

يبدأ ابن رشد كلامه في هذا المجال بالقول: (ولما كان ترتيب الأسباب ونظامها،هو الذي يقتضي وجود الشيء في وقتٍ ما،أو عدمه في ذلك

---

[1] - الصدر السابق نفسه ص/١٣٨/.

[2] - ابن رشد : مناهج الأدلة في عقائد الملة / ١٣٨/ المعطيات السابقة نفسها.

الوقت، وجب أن يكون العلم بأسباب شيء ما،هو العلم بوجود ذلك الشيء وعدمه في وقت ما،والعلم بالأسباب على الإطلاق،هو العلم بما يوجد منها،أو ما يعدم في وقت من أوقات جميع الزمان) [1].

وهنا يُبرز ابن رشد أثر المعرفة الإنسانية،في معرفة أسباب وجود الموجودات وإيجادها، أو عدمه، والتحكم في ذلك ضمن الشروط الموضوعية لفعل هذه القوانين، هذا أولاً، وإمكانية المعرفة الإنسانية في التطور،والوصول إلى الحقائق المعرفية الأكثر عمقاً وشمولاً، وهذا ثانياً، وإيجاد الموجودات عبر معرفة أسبابها،وتسخيرها لصالح الذات الإنسانية، وهذا ثالثاً.

ثم ينتقل ابن رشد إلى طرف آخر من العلاقة، الله – العالم – الإنسان، وهي الإنسان الفاعل والله الفاعل، ملخصاً جملة تحليلاته السابقة بقوله: (إنّ ههنا أسباباً فاعلة لمسببات مفعولة) [2].

بعد ذلك يطرح عقدة البحث وهي: العلاقة بين الذات الإنسانية الفاعلة – والله الفاعل، يقول:(والمسلمون قد اتفقوا على أن لافاعل إلا الله... على هذا جوابان:

أحدهما، إن الذي يمكن أن يفهم من هذا القول،هو أحد أمرين:

إمّا أنه لا فاعل إلاّ الله تبارك وتعالى، وإن سواه من الأسباب التي يسخرها،ليست تسمى فاعلاً إلاّ مجازاً... أما الحس والعقل فإنه يرى أن ههنا أشياء تتولد عنها أشياء، وأن النظام الجاري في الموجودات؛إنما هو من قبل أمرين:

---

[1] – ابن رشد مناهج الأدلة في عقائد الملة ص/ ١٢٣ – ١٢٤/ المعطيات السابقة نفسها.

[2] – ذات المصدر السابق.ص/١٢٤/.

أحدهما ما ركب الله فيها من الطبائع والنفوس، والثاني من قبل ما أحاط بها من الموجودات من خارج... وأما الجواب الثاني فإنّا نقول إنّ الموجودات الحادثة،منها ما هي جواهر وأعيان، ومنها ما هي حركات وسخونة وبرودة، وبالجملة أعراض.

وأما الجواهر والأعيان،فليس يكون اختراعها إلاّ عن الخالق سبحانه... وينبغي أن تعلم أن من جحد كون الأسباب مؤثرة بإذن الله في مسبباتها، أنه قد أبطل الحكمة وأبطل العلم.

وذلك أن العلم هو معرفة الأشياء بأسبابها، والحكمة هي المعرفة بالأسباب الغائية، والقول بإنكار الأسباب جملة،قول غريب جداً عن طباع الناس) [1].

من هذا نستطيع القول: أن ابن رشد يرى بأن الفعل الواعي شرط تحقيق الحرية الإنسانية، لأنه في المعرفة يكمن الاختيار،على جهة الأفضل لاستكمال الذات الإنسانية وجودها.

إذاً: فالحرية الإنسانية موعاة،والمعرفة شرط أساسي لتحقيقها، ذلك أن الحرية تعتمد عقلنة الواقع وكشف أسبابه، فبكشف أسباب وجود الشيء أو عدمه، وكيفية تحقيقه من القوة إلى الفعل، تصل الذات الإنسانية إلى إزالة العوائق عن بعض الأسباب،وتحقيق مسبباته، أو وضع العوائق السببية أمام الأسباب الموضوعية،وتأخير تحقيق مسبباتها، ذلك بما يخدم الحاجات الإنسانية المرادة والمرغوب تحقيقها، وبما أن الحاجة تعبر عن نقص ما في الشخصية، وتحقيقها يؤدي إلى التكامل نحو الكمال الأقصى، فبذلك وبتدخل الذات الإنسانية العارفة فعل القوانين الموضوعية تدخلاً قانونياً،يحقق الإنسان

[1] - ابن رشد : مناهج الأدلة في عقائد الملة ص/١٢٣- ٢٤ ٨/ المعطيات السابقة نفسها.

ذاته، وبتحقيقه لذاته يحقق حريته،ففي المعرفة يكمن الإختيار على جهة الأفضل،لاستكمال الذات الإنسانية وجودها الإنساني.

وتبرز العلاقة الجدلية بين المعرفة والممارسة في قول ابن رشد:(إنّ الإنسان خُلق من أجل أفعال مقصودة به... فيجب أن تكون غاية الإنسان في أفعاله التي تخصه، دون سائر الحيوان، وهذه أفعال النفس الناطقة. ولما كانت النفس الناطقة جزأين جزء عملي وجزء علمي، وجب أن يكون المطلوب الأول منه أن يوجد على كماله في هاتين القوتين، أعني الفضائل العلمية والفضائل النظرية) [1].

فعبرالممارسة الواعية، ووعي الممارسة، يستملك الإنسان فضائله، وباستملاك تلك الفضائل - عملياً نظرياً - يحقق الإنسان ذاته المتكاملة كغاية له، في صيرورة مستمرة من التكامل، وهذا هو تحقيقه لحريته.

وهنا يختم ابن رشد كلامه في القضاء والقدر الذي اعتمده بحثاً في اثبات الفعل الإنساني المختار،وتحقيق الذات الإنسانية الحرة،وهذا ما اعتمدته أساساً في فلسفة ابن رشد عامة،وتدعيم آرائه في القضاء والقدر،من خلال جملة فلسفته، خاصة وأنني وجدت أن فلسفته عامة،هي فلسفة الحرية الإنسانية في مرحلة تاريخية معينة، وبمعنى - استكمال الذات الإنسانية وجودها الإنساني - وبذلك نصل مع ابن رشد،إلى " الوسط الحق " في المسألة يقول: (وبهذا تنحل جميع الشكوك التي قيلت في ذلك، أعني الحجج المتعارضة العقلية، أعني أن كون الأشياء الموجودة عن إرادتنا يتم وجودها بالأمرين جميعاً، أعني بإرادتنا وبالأسباب التي من خارج. فإذا نسبت الأفعال إلى واحد من هذين على الإطلاق، لحقت الشكوك المتقدمة) [2].

---

[1] - ابن رشد : مناهج الأدلة في عقائد الملة ص/ ١٣٤ - ١٣٥ / ، المعطيات السابقة نفسها.

[2] - ابن رشد : = = = = = ص/ ١٢٨ / ، = = = .

... (وإن من قال بأحد الطرفين من هذه المسألة فهو مخطئ كالمعتزلة والجبرية) [1]

وأخيراً نصل مع ابن رشد لتصور مفهوم الحرية الإنسانية بوجهها الاجتماعي ولنلاحظ أنه استطاع أن يرسم بخطوط مميزة، الأشكال العديدة للدول، الظالمة الجبارة منها، والتي تمثل عبودية طبقة لطبقة، والدول العادلة الحرة التي تحقق غاية الإنسان في السعادة، لتحقيق الذات الإنسانية المتكاملة، حيث تتلاشى سلطة الدولة، بتلاشي مؤسساتها القضائية والطبية، وذلك لعدم وجود الحاجة إليها.

فقد انطلق ابن رشد من أسس واقعية، لتحقيق مجتمع العدالة، فرأى أن منبع الشرور في المجتمع عندما تربي الإنسان على مبدأ (هذا لي. وهذا ليس لي) [2].

وبذلك تلمس منشأ الصراع الطبقي داخل المجتمع، فحدده بالملكية الخاصة التي يمكن استغلال جهد الآخرين بها، وأكد أن الدولة القائمة في المجتمع المتصارع طبقياً تمثل سلطة طبقة ضد طبقة، وتكون سيطرتها السياسية من أجل الحفاظ على مصالحها الإقتصادية (بالنسبة لهذه الدول فالواقع فيها يختلف تماماً، لأن سلطتها السياسية توجد بشكل عام بنوعٍ من أنواع القسر، لكي يحافظوا على الإقتصاد... في دولة كهذه الدول ينقسم المجتمع إلى دولتين: الأولى فقيرة والثانية غنية. وفي كل قسم من هذه الأقسام، أقسام أخرى، فإذا أخذ الفقراء في هذه الدولة بعض الممتلكات من الأغنياء، عندها

---

[1] - ابن رشد : - - - - - ص/ ١٢٨ /.

[2] - ابن رشد : شرح جمهورية أفلاطون ص/١١٦/ .

لذلك،وضع ابن رشد أسساً لتحقيق دولة العدالة،ومجتمع الحرية الإنسانية وحدد ذلك بعدة عوامل موضوعية، أهمها:

أولاً: إلغاء الملكية الخاصة، التي يمكن استغلال الغير بواسطتها.

ثانياً: تربية وخلق الإنسان الجديد ضمن العلاقات الإجتماعية العادلة.

ثالثاً: توزيع الحاجات حسب الحاجة إليها.

يقول في هذا: (إنه يجب أن لا يكون في هذه الدولة ملكية لأي شخص كان، وخصوصاً إذا كانت هذه الملكية يمكن للإنسان أن يستفيد منها كما يشاء)[1].

وبعد أن يضع شروحاً مستفيضة، حول خلق وتنشئة الإنسان الجديد،من أجل الوصول إلى الذات الإنسانية الحرة المتكاملة، عندها نستطيع أن نوزع الحاجات بحسب الحاجة إليها. (سنحتاج في الدولة إلى مخزن كبير،تخزن فيه كل هذه المنتوجات والأغذية، وتوزع فيما بعد على المواطنين حسب الحاجة إليها) [2]

رابعاً: لا يتحقق ذلك إلاّ في مجتمع يقوده الفلاسفة (حكام هذه الدولة هم الفلاسفة) [3]. ويشرفون فيه على تنشئة الأجيال بما يتناسب وقوانين العقل في سبيل الوصول إلى مجتمع الحرية الإنسانية المتطورة أبداً.

مما سبق نلاحظ أن ابن رشد قد وضع حداً للفكر الجبري اللاعقلاني، وأن يتجاوز طرح ومستوى أهل العدل والتوحيد، والفلاسفة الفيضيين، وكان بذلك وريثهما الشرعي.

---

[1] - ابن رشد : شرح جمهورية أفلاطون ص/ ١٤٨ / المعطيات السابقة نفسها.

[2] - المصدر السابق نفسه ، ص/ ١٤٩/.

[3] - المصدر السابق نفسه ، ص/ ١٥٧/.

عوامل تكّون فلسفة ابن رشد

من خلال الفصول السابقة، وبالاعتماد عليها نستطيع القول: أنه انصهرت واغتنت في - شخصية ابن رشد، عدة عوامل جعلت من فلسفته، فلسفة الحرية الإنسانية آنذاك،ومن أبرز هذه العوامل:

أولاً: الوضع الاجتماعي - الاقتصادي والسياسي في المغرب عامة والأندلس خاصة - هذا الوضع الذي تمثل وتميز بالنهوض العارم لنواة قوى الإنتاج الرأسمالية الناشئة،وصراعها المحتدم مع علاقات الإنتاج الإقطاعية المتفسخة، وتجسد ذلك بحركات القوى الطبقية التقدمية آنذاك، التي لعبت دوراً منشطاً،ومسرعاً لعملية التقدم الإجتماعي والإقتصادي والسياسي والفكري، وشكلت كابحاً أساسياً لنشاط القوى الطبقية الإقطاعية المحافظة، في سبيل تجاوز علاقاتها، إلى علاقات تناسب مستوى هذا التطور.

هذا الوضع الذي عاشه وعايشه - ابن رشد - بكل تفاصيله، وبشكل مباشر كقاضي قضاة، وكمفكر فيلسوف، وقد أعفانا ابن الأبار الجهد في تلخيص صفات ابن رشد حيث قال فيه:(كانت الدراية أغلب عليه من الرواية، درس الفقه والأصول، وعلم الكلام، وغير ذلك،ولم ينشأ بالأندلس مثله كمالاً وعلماً وفضلاً، وكان على شرفه أشد الناس تواضعاً، وأخفضهم جناحاً، عني بالعلم من صغره إلى كبره، حتى حكي عنه أنه لم يدع النظر ولا القراءة منذ عقل إلا ليلة وفاة أبيه، وليلة بنائه على أهله، وأنه سوَّد فيما صنف وقيد وألف وهذب واختصر، نحو من عشرة آلاف ورقة، ومال إلى علوم الأوائل، فكانت له فيها الإمامة دون أهل عصره، وكان يفزع إلى فتواه في الفقه، مع الحظ الوافر من الإعراب والآداب، حتى حكى عنه أبو

القاسم بن الطيلسان: أنه كان يحفظ شعري حبيب والمتنبي ويكثر التمثيل بهما في مجلسه، ويورد ذلك أحسن إيراد) [1].

ثانياً: البنية الفكرية التي عكست – وبحدود متفاوتة – البنية الاجتماعية – الإقتصادية السابقة، والتي تميزت بالتقدم العلمي الواسع في كافة المجالات – النظرية والتطبيقية،وإنتشار الفلسفة العقلانية عامة،والمادية خاصة، والتي مثلت روح التقدم الاجتماعي والإقتصادي، والتطور الفكري في تلك المرحلة، حيث عبرت عن مستوى وطموحات القوى الاجتماعية الرأسمالية الناشئة، في خطها الصاعد، وصيرورتها التقدمية، هذا من جهة ومن جهة أخرى تميزت بصراعها الدائم،مع البنية الفكرية النقيضة،التي تمثلت بالنصية التبريرية، والجبرية المعادية لروح التقدم الاجتماعي والفكري، هذه البنية الفكرية، انصهرت في شخصية ابن رشد، وشكلت عامل تكّون لفلسفته.

ثالثاً: العقيدة المهدية ذات المنحى الديموقراطي التحرري، وتأثر ابن رشد فيها وتفسيره لها بكتاب خاص أسماه " عقيدة المهدي ابن تومرت " تلك العقيدة التي شكلت – بالنسبة لابن رشد – بوتقة انصهر فيها:

١– التراث الكلامي والفلسفي – العربي والإسلامي – للقدريين الأوائل، والمعتزلة، والكندي والفارابي وابن سينا وابن حزم وابن باجه وابن طفيل، بوجهه التاريخي والتحرري، المنشط لعملية التقدم الاجتماعي، وقد عبّر عن ذلك الدكتور الطيب تيزيني،مؤكداً انتقال الفكر الكلامي والفلسفي التقدمي في المشرق إلى المغرب،وبوضعية جديدة: (في الوقت الذي أسلم فيه الفكر الفلسفي عموماً في المشرق العربي، والعقلاني الهرطقي منه خصوصاً، القيادة اللاعقلانية،والجبرية الميتافيزيقية واللاإنسانية... كان في المغرب العربي واقع جديد في عالم الفكر، كما هو الحال في عالم المجتمع، يتحسس طريقه

---

[1] – آرنست رينان : ابن رشد والرشدية نقله إلى العربية عادل زعيتر،مطبعة أحياء الكتب العربية ، القاهرة عام ١٩٥٧ ، ص/٤٣٥– ٤٣٦/ عن سيرة ابن رشد لابن الآبار ، مخطوطة الجمعية الآسيوية .

مغموراً بمطامح هائلة في التقدم الفلسفي والإنساني... " و.ع.ع " إن العنصر الأساسي في ممارسة الفكر وجوده، وهو الحرية) [1].

حيث كون هذا التراث المؤطر مهدوياً، الإطار العام والقاعدة الأساسية، لفلسفة ابن رشد،بعد أن استوعبت العناصر المادية منها،واغتنت وتم تجاوزها، حيث أنضجت – نسبياً – على نحو مادي جدلي، يقول ابن رشد مؤكداً ضرورة العودة إلى تراث الأقدمين، عودة باحثة ناقدة مستلهمة: (ينبغي أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم، فننظر فيما قالوه من ذلك، فإن كان كله صواباً قبلناه منهم، وإن كان بينه ما ليس بصواب نبهنا عليه) [2].

إن تجاوز ابن رشد بفلسفته المادية الجدلية – في كثير من جوانبها – التراث السابق عليها.

برز في نقطتين أساسيتين:

الأولى: منهجهم ومقولاتهم " الجدلية الخطابية " وعدم قدرتهم على استخدام واستعمال الأقيسة البرهانية.

الثانية: فكرهم الإشراقي الصوفي،وعدم قدرتهم إدراك العلاقة السببية بين الموجودات " المتكلمون " والعلاقة السببية الذاتية – من ذات الموجود – (الفلاسفة الفيضيون)، وذلك أنهم أخذوا بالعلاقة السببية الخارجية بين الموجودات والذات الإلهية، أي بواجب الوجود بغيره، والعلاقة بين الموجودات بعضها ببعض، دون العلاقة السببية الموضوعية لذات الموجود بشكلها الجدلي.

هذه هي الناحية الحاسمة والهامة التي أدركها وعمقها ابن رشد، دون غيره من الفلاسفة الإسلاميين، فجاءت فلسفته فلسفة علمية، تعتمد قانونية

---

[1] – د : طيب تيزيني : مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط ، دار دمشق ، ص/٣٣٨.

[2] – ابن رشد : فصل المقال ، ص/٢٦/ المعطيات السابقة نفسها

الواقع،المتلازمة في وحدة مادية جدلية، مما جعل فلسفته قادرة على فهم الذات الإنسانية، في علاقتها مع الوجود، علاقة موضوعية،واستطاع فهم هذه الذات كمقولة وجودية واجتماعية ومعرفية، فهماً واقعياً مما أعطى فلسفته القدرة لأن تكون فلسفة الحرية الإنسانية، بحدود مرحلته التاريخية.

٢- الفكر الفلسفي اليوناني عامة، والعناصر المادية من فلسفة أرسطو خاصة،وقد التزم ابن رشد بقوله: (يجب علينا إن ألفينا لمن تقدم من الأمم السالفة نظراً في الموجودات،واعتبار لها، بحسب ما اقتضته شرائط البرهان، أن ننظر في الذي قالوه من ذلك، وما أثبتوه في كتبهم، فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به، وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه، وحذرنا منه، وعذرناهم) [1].

وقال أيضاً: (أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك. سواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا أو غير مشارك في الملة.) [2]

لا داعي للإطالة بهذا الجانب، فشروحه على أرسطو معروفة، حتى نال بحق لقب " الشارح الأول " ليس هذا فحسب، وإنما امتاز بأنه استوعبالجانب المادي من تلك الفلسفة محذّراً بالوضعية الاجتماعية - الاقتصادية - الأندلسية، ومؤطراً بالفكر المهدوي، وبهذا اغتنت فلسفة أرسطو، وتم تجاوزها،حسب خصوصية الوضعية المغربية،ومتطلبات التقدم الاجتماعي والعلمي،للمرحلة التي عاشها ابن رشد، فبرز هذا في فلسفته كفاحاً متواصلاً، ضد " الفكر المثالي " لأفلاطون وأفلوطين، والجانب الجبري اللاعقلاني من فكر بعض المتكلمين،وبخاصة فقهاء المالكية.وضد فكر الغزالي - إمام الأشعرية - هذا أي الغزالي - الذي مثل الفكر الإيماني الصوفي الجبري، عاكساً الإنحطاط الفكري والاجتماعي،للقوى الإقطاعية في المشرق،والذي

[1] - ابن رشد : فصل المقال ، ص/ ٢٨/ ، المعطيات السابقة نفسها .

[2] - المصدر السابق نفسه ، ص/٢٦/.

حملت ذات القوى فكره في المغرب. أقول: لقد استطاع ابن رشد بفكره العقلاني، تجسيد حركة القوى الصاعدة تاريخياً آنذاك، وإضعاف جذوة الفكر " المثالي " الجبري، مخصصاً للرد عليه،كتاباً مؤلفاً من مجلدين أسماه " تهافت التهافت ".

وتمثل رده على المتكلمين الذين تمسكوا بنصية الشريعة، بما يخدم مصالحهم ومطامحهم الاجتماعية والإقتصادية والسياسية، وأولوا مالا يتناسب معهم، والأفضل أن نقول قولبوه،ليبقى خادماً طيعاً لمنافعهم، فرد عليهم بكتاب أسماه " فصل المقال " فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، ثم توجه للعامة ليخلصهم من الإستغلال والإفقار، ويرشدهم سبيل الخلاص بالعلم والممارسة،واكتساب الحرية،بكتاب أسماه " مناهج الأدلة في عقائد الملة ".

نضع هذا التصنيف لكتب ابن رشد، ضمن شمولية القول: ان ابن رشد قدم فلسفته كمرشدٍ للعامة،وموجهٍ لها،ومبطلٍ دعاوي المتكلمين والفلاسفة الجبريين، معتمداً في ذلك ليس على الشريعة فحسب،وإنما على ثقافة الأمم السالفة،وعلى الفكر الفلسفي " والحكمة " خاصةً،ذلك أن فلسفته اعتمدت العقل والبراهين العقلية أداةً للمعرفة، فرفض المقولات الشائعة والجاهزة إلا بعد عرضها على القوانين العقلية، وبالتالي اعتمد المناسب منها ورفض سواها، فاستطاع أن لايوفق بين الحكمة والشريعة فحسب وإنما أبرز دور الحكمة وغلّبه، عبر استخدام الأقيسة العقلية - البرهانية - في الوصول إلى الحقائق المعرفية (إنه لايؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فالحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له) [1].

[1] - ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال ، دراسة وتحقيق محمد عمارة ، دار المعارف بمصر ص/٣١/.

إن كان في الحكمة أو في الشريعة وبعد ذلك استطاع أن يحل للفلسفة مكان السيادة والصدارة، بعد أن كانت محرمة أحياناً وأحياناً (الأخت الرضيعة للشريعة).

فأكد ضرورة تأويل ما ظهر في الشريعة مخالفاً للمقولات الفلسفية (وإن كانت الشريعة نطقت به، فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدى إليه البرهان فيه، أو مخالفاً، فإن كان موافقاً فلا قول " هنالك " وإن كان مخالفاً طلب هنالك تأويله) [1]. ثم قال موضحاً ما سلف: (ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع، إن ذلك الظاهر يقبل التأويل.) [2].

فأعطى بتقديمه الفلسفة على الشريعة، دلالة أكيدة على سيادة الفكر العلمي التقدمي، والفلسفة العقلانية بمنهجها المادي التاريخي، وأفقد النصّية الجبرية مكانتها المعادية للتقدم الاجتماعي والتاريخي.

كل هذه العوامل - السالفة الذكر - مجتمعة، التقدمية اجتماعياً وتاريخياً، والعقلانية فكرياً، مثلت دور القاعدة الأساسية لفكر ابن رشد، والتي انصهرت في شخصيته واغتنت وتم تجاوزها، ليحل بحق مكانته الطبيعية فيلسوفاً للحرية الإنسانية، في مرحلة تاريخية هامة من تاريخنا.

... والآن سندخل عالم ابن رشد الفلسفي، ونعالج رؤيته لمسألة - أزلية العالم وأبديته - و - نظريته في المعرفة - من خلال رؤيته للوجود وحدة مادية، مترابطة سببياً بعلاقات جدلية، وبالعلاقة مع ما يخدم مفهومه للغائية الإنسانية.

---

[1] - المصدر السابق نفسه، ص/٣٢/.

[2] - المصدر السابق نفسه، ص/٣٣/.

الباب الثاني

الغائية الطبيعية من موقع

وحـدة الوجود الرشدية

إن مسيرة التقدم بشكل عام، والعلمي والفلسفي بشكل خاص معقدةً ومتشابكة، وهذا يستوجب من الباحث التأني والدقة والتعمق،فمن الخطأ اعتبار هذه المسيرة متنامية أبداً، أو تشكل في تناميها الدوائر ذاتها أو تراوح مكانها لفترات طويلة مشكلة صوراً متطابقة في مضامينها.

ويزداد البحث دقةً وصعوبة، عندما نحاول استقصاء،واستنطاق مفاهيم جوهرية في المنظومة الفلسفية لمفكر كبير كابن رشد ،كمفهوم الغائية الطبيعية، حيث نلمس فعلاً ذلك التعقيد وتلك الصعوبة. فيجد الباحث نفسه أمام موقفين:

إمّا أن يأخذ بالتفسيرات النصّية السطحية اللاتاريخية، وبالتالي الوصول إلى نتائج،هي صورة طبق الأصل عن العديد من نتائج الدراسات السابقة، ويقف مفهوم " الشارح لأرسطو " أمامه،فيتحول البحث إلى تحصيل حاصل.

وإمّا أن يؤخذ الفكر الرشدي في تاريخيته ووضعيته المشخّصة ،كعالم وقاضٍ وطبيبٍ وسياسي، جسّد على نحو فكري نفّاذ عصره، ذاك العصر الذي حقق تطوراً إقتصادياً وإجتماعياً وفكرياً عاصفاً، فكان المعبر عن تطلعات وآفاق مرحلة اجتماعية حضارية كاملة، مرحلة تميزت بتحولات عميقة في بنى المجتمع العربي الإسلامي الوسيط عامة والمغربية – في عهد الدولة الموحدية – خاصة،فلقد كانت هذه التحولات من الأهمية بحيث لم يستطع الفكر الفلسفي – آنذاك – إلا أن يعطيها أبعادها وآفاقها الفلسفية والنظرية.

وكان لفكر ابن رشد،الدور البارز والمحوري في هذه العملية – وذلك من خلال اهتمامه بالمادة،اهتماماً علمياً حياتياً، وتقصيّه أبعاد مسألة الوجود

الموضوعي للعالم أزلاً وأبداً،وحدوثه المستمر، في وحدته المادية الجدلية، معتمداً في ذلك الميراث الفكري السالف، بعد أن أجرى على نقاطه الأساسية تحولات وبصمات هامة.

هذا يعني:أن الاهتمام بتلك الفكرة " الغائية الطبيعية " وكشف آفاقها الرشدية، عبر البحث في مسألة الوجود الموضوعي للعالم أزلاً وأبداً، وحدوثه المستمر، وسوف يتأتى عنها نتائج هامة،في تأثيرها على ما نحن بصدده من عمليات بحثٍ واستكشافٍ لمفهوم الغائية الإنسانية.

الفصـــل الأول

العالـــم

قديـــم ـ أزلـــي ـ أبـــدي

إن مجيء ابن رشد خاتمة لعصر ازدهار الفلسفة العربية الإسلامية في العصر الوسيط، واستلهامه أعمال المفكرين الذين سبقوه في هذا الميدان،واستيعابه الثري لفلسفة أرسطو. كل ذلك جعل في استطاعته - أكثر من غيره - إنجاز المهمة الصعبة التي اتخذنا من البحث فيها موضوعاً لهذا الفصل:

العـــالـــم - قـديـــم - أزلـــي - أبـــدي -

برزت عظمة ابن رشـــد، في تجـاوزه البدايات الفلسفية الأولى الـتي أنجزها كل من الفارابي وابن سينا وابن حزم وابن طفيل، وغيرهم،في معالجته لهذه المسألة، وهـي المسألة الكبرى الـتي أثارهـا معه، وسأله عنها، الخليفة الموحدي أبو يعقوب يوسف. يقول رينان في كتابه ابـن رشـد والرشدية: إنَّ مسألة " أصل الموجودات، هي أكثر ما يشغل بال ابن رشد، وهو يعود إليها في جميع كتبه "[1] ولاغرابة في ذلك؛ فهي المسألة الأساسية في أية فلسفة، قديمة وحديثة، فمن خلال تفسير أصل الوجود المادي وماهيته، وعلاقة ذلك بالوعي؛ برز في الفلسفة - قديماً ومازال - اتجاهان متعارضان، اتجاه ماديّ: يرى ويؤكد قدم العالم، وأولوية الوجود الموضوعي له، وثانوية الوعي، ويبرهن القانونية الموضوعية والترابط السببي، والعلاقة الضرورية بين موجودا ته، وانعكاس ذلك في الوعي.وما الإنسان إلاّ جزءاً من هذا العالم ونتاجه الأعظم، والقادر على استيعاب قانونيته وتسخيرها ضمن شروطها الموضوعية لاستكمال ذاته، وهو القادر - دون غيره - على الانتقال إلى الوجود الفاعل، من الوجود الضروري إلى الوجود الواعي و الفاهم للضرورة، وبالتالي القادر على تملك حريته من أجل تحقيق غايته.

[1] - آرنست رينان : ابن رشد والرشدية ، نقله إلى العربية عادل زعيتر ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة عام ١٩٥٧ ، ص /١٢٣/

و اتجاه آخر "مثالي " يـرى أولويـة الوعـي -الذاتـي أو المطلـق -وثانويـة العالم.قدم الوعي وحداثة العالم وخلقه من قبل الوعي من عـدم مطلـق.فعّاليـة الوعي وانفعال العالم.حرية الوعي وحتمية وخضـوع العـالم بكـل موجوداتـه وكائناته، ورفض الوجود الموضوعـي و الـترابط السـببي بـين موجوداتـه.ومـا العالم بحسب ذلك إلا تحقيقٌ وتجلٍّ لإرادة وغائية الفاعل "الوعي " في زمـان محدث.

استطاع ابن رشد في صراعه مع التيارات الفكرية الأخرى؛ من متكلمين و فلاسفة ترسيخ مسألة هامة وهـي: الوجـود الموضوعـي للعـالم المـادي،منـذ الأزل و إلى الأبد، وعـدم خلقـــه من عدم مطلق، وقد خصص العديـد مـن كتبه للرد عليهم، معتمداً في ذلك المنهج العقلي.

عرض ابن رشد المسألة على النحو التالي:" انهـم اتفقـوا علـى أن هاهنـا ثلاثة أصناف من الموجودات. طرفان وواسطة بين الطرفين، فاتفقوا في تسمية الطرفين، واختلفوا في الواسطة، فأمّا الطرف الواحد، فهو موجـود مـن شـيءٍ غيره، وعن شيءٍ، أعني عن سبب فاعل، ومـن مـادة، والزمـان متقـدم عليـه؛ أعني على وجوده.

هذه هي حال الأجسام التي يدرك تكونها بالحس، مثل تكوّن الماء والهواء والأرض والحيوان والنبات وغـير ذلـك.فهـذا الصنـف مـن الموجـودات اتفـق الجميع من القدماء والأشعريين على تسميتها محدثة. وأمّا الطرف المقابل لهـذا فهو موجود، لم يكن من شيءٍ، ولا عن شيءٍ، ولا تقدمه زمان، وهـذا أيضـاً اتفق الجميع من الفريقين على تسميته قديماً، وهذا الموجـود مـدرك بالبرهـان، وهو الله، تبارك وتعالى، الذي هو فاعل الكل وموجده والحـافظ لـه سبحانه وتعالى قدره. أما الصنف من الموجود الذي بين هذين الطرفين، فهو موجـود، لم يكـن مـن شـيءٍ (قديـم بـالذات. ع.ع.) ولا تقدمـه زمـان (قديـم_

بالزمان. ع. ع.) لكنه موجود عن شيئٍ، أعني عن فاعل، وهذا هو العالم بأسره"[1].

ومن خلال النص السابق نجد أنّ ابن رشد يرى: أنّ العالم قديم في وجوده، أزلاً وأبداً، محدث في صوره. وعلى ذلك تبرز عدة أسئلة منها: كيف استطاع ابن رشد أن يصل إلى هذه النتيجة؟ وما هي الأسس والمبادئ التي اعتمدها لإثبات ذلك؟ هذا ما نجد الإجابة عليه خلال الردود التي احتواها كتابه " تهافت التهافت " الموجه للرد على الغزلي ممثل التيار الإيماني التسليمي. وما احتواه من مغالطات وتفسيرات لبعض ما جاء به الفلاسفة الفيضيون،من براهين تؤكد قدم العالم بالزمان وحدوثه بالذات.

لقد اعتمد ابن رشد في إثبات " قدم العالم أزلاً وأبداً " أربعة أدلة أساسية، نوجزها على النحو التالي:

1. **دليل العلة التامة.**
2. **دليل قدم الزمان.**
3. **دليل قدم الإمكان.**
4. **دليل قدم الهيولى الأولى.**

يرى الفلاسفة بناءً على الدليل الأول، أن الله كامل القدرة والفعالية، وهو علة تامة لكافة الموجودات، لذلك لا يتراخى مفعوله (العالم) عن فعله، ولا يتخلف فعله عنه. وبما أنه – أي الله – موجود قديم، فمفعوله قديم مثله، نظراً لعدم تخلفه عنه.ويزيد ابن رشد على ذلك: وجود المفعول (العالم) مقارناً لوجود الفاعل، فالفاعل –كعلة تامة – لا يتأخر وجود مفعوله عن

[1] – ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال . دراسة وتحقيق محمد عمارة ،دار المعارف بمصر ، ص /٤٠/٤١/.

فعله بالضرورة، ووجوده مقارناً ومتلازماً مع وجوده. وهذا يتنافى مع مبدأ الأشاعرة وإمامهم الغزالي، الذي يمنع الفعل عن الله،ثم يجيزه عليه بعد مدة؛ ليثبت وحدانيته في القدم، وحداثة العالم وخلقه.يقول ابن رشد في ذلك:"وإمّا أنّ كل موجودٍ يلزم أن يكون فعله مقارناً لوجوده، فصحيح،إلاّ أن يعرض للموجود أمر خارج عن الطبع أو عارض من العوارض، وسواءً كان الفعل طبيعياً أو إرادياً. فانظر كيف وصفت الأشعرية موّجوداً قديماً، ومنعوا عليه الفعل في وجوده القديم، ثم أجازوه عليه، حتى كأنّ وجوده القديم قد انقسم إلى وجودين قديمين، ماضٍ ومستقبل، وهذا كله عند الفلاسفة هوس وتخليط "[1].

ويتساءل ابن رشد نافياً مستغرباً تأخر المعلول عن العلة التي استوفت شروطها " وكيف يتأخر المعلول عن العلة التي استوفت شروط العلل."[2] ويوجه نقده لقول الغزالي بالإرادة الأزلية التي اقتضت تأخر وجود المعلول " العالم " عن وجود العلة "الله" أو وجود فعله، ويرى أن ذلك يحدث تغيراً ضرورياً في ذات العلة أو الفاعل " لأنه لا يمكنهم (أي الأشاعرة والغزالي ع.ع.) أن يضعوا أن حالة الفاعل من المفعول المحدث، تكون في وقت الفعل هي بعينها حالته في عدم الفعل. فهنالك - لابد - حالة متجددة، أو نسبة لم تكن.وذلك ضروري: إما في الفاعل. أو في المفعول. أو في كليهما [3].

أما النقد الثاني: فهو اعتبارهم الإرادة الأزلية كالإرادة الإنسانية. ويخطئون في قياسهم الغائب على الشاهد، كما يقول ابن رشد: " فقولنا إرادة أزلية، وإرادة حادثة، مقولة باشتراك الاسم، بل متضادة، فإن الإرادة

---

[1] - ابن رشد: تهافت التهافت ، تحقيق د: سليمان دنيا ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ، ط٢ ، ص/٢٨٦/.

[2] - المصدر السابق ، ص/١٤٥/.

[3] - المصدر السابق ، ص/٦٩/.

التي في الشاهد هي: قوة فيها إمكان فعل أحد المتقابلين على السواء، وإمكان قبوله لمرادين على السواء، بعد. فإنّ الإرادة هي شوق الفاعل إلى الفعل، إذا فعله كف الشوق وحصل المراد.

وهذا الشوق والفعل، هو متعلق بالمتقابلين على السواء، فإذا قيل هنا مريد أحد المتقابلين فيه أزلي، ارتفع حد الإرادة، بنقل طبيعتها من الإمكان إلى الوجوب، وإذا قيل إرادة أزلية، لم ترتفع الإرادة بحصول المراد. "[1]".

فإذا كانت الإرادة الإنسانية هي: شوق إلى التمام لذات مريد، فالإرادة الأزلية - كونها إرادة لعلة تامة - لاتشتاق الفعل لتتم به نقص في ذات الفاعل؛ وإنما تفعل الفعل على جهة الوجوب ضرورة، ففعل الذات - العلة التامة - لمفعولها، واجب ضرورة، منذ الأزل، دون وجود سبب مرجح، من ذاتها أو من خارج.

فوجود الأسباب المرجحة لفعل أحد الفعلين المتماثلين، يخص الإرادة التي في الشاهد، أي الإرادة الإنسانية. " وبالجملة فالإرادة هي انفعال وتغير، والله سبحانه منزه عن الانفعال والتغير "[2].

فمع أن ابن رشد يرى استحالة صدور حادث بغير سبب موجب، كذلك يرى استحالة تأخر وجودِ موجَبٍ عن وجودِ موجِبٍ قد تمت شرائط وأسباب إيجاده، بل أن فعل الموجِبِ وتحققَ وجودِ الموجَبِ شرط ضروري، وتأخره - بهذه الحالة - محال؛ فإذا وجِدَتْ العلةُ وجِدَ المعلولُ ضرورة وكون العلة قديمة أزلية، إذاً: فالمعلول - العَالم - قديم أزلي.

بهذا توصل ابن رشد على لسان الفلاسفة، إلى الخلاصة التالية:

---

[1] - المصدر السابق ، ص/٧٠-٧١/.

[2] - المصدر السابق ، ص/٢٥٦/.

إن العالم معلول للعلة التامة، لا يتأخر وجوده عن وجود علته القديمة. فالعالم ذو وجود موضوعي منذ القدم ولا يزال " لكن القوم – أي الفلاسفة.ع.ع.– لما أداهم البرهان إلى أنّ هاهنا مبدأ محركاً أزلياً ليس لوجوده ابتداء ولاانتهاء، وأنَّ فعله يجب أنْ يكون غير متراخٍ عن وجوده، لزم أنْ لا يكون لفعله مبدأ كالحال في وجوده، وإلاّ كان فعله ممكناً، لاضرورياً، فلم يكن مبدأ أولاً، فيلزم أنْ تكون أفعال الفاعل الذي لامبدأ لوجوده، ليس لها مبدأ، كالحال في وجوده "[1].

٢– دليل قدم العالم من جهة قدم الزمان:

بعد أن برهن ابن رشد قدم العالم من جهة قدم فعل الفاعل الأزلي، كونه علة تامة، ومفعوله لا يتأخر – وجوباً – عنه، لذلك فالعالم قديم أزلي.بعد ذلك انتقل لعرض دليل آخر، يبرهن فيه نفس المسألة من جهة قدم الزمان.

لقد حذا ابن رشد حذو أرسطو، في تحديده للعالم المادي تحديداً " أنطولوجياً " فبحسب ذلك، يترتب القول بقدم العالم، إلى جانب قدم الإله، إنهما قديمان على حدٍ سواء، وترفض هنا مصادرة الخلق من عدم مطلق رفضاً قاطعاً،لامجال فيه للتساؤلات والشكوك، وهذا ما سنجده عند ابن رشد عندما بدأ مسألته بتقسيمه الوجود إلى قسمين: قسم مادي متحرك، ومتلازم وجودياً مع الحركة، وقسم غير متحرك، ولاتنسب إليه الحركة. يقول ابن رشد: " إن البرهان قد قام على وجود نوعين من الوجود: أحدهما: في طبيعته الحركة، وهذا لا ينفك عن الزمان، والآخر ليس طبيعته الحركة، وهذا أزلي، وليس يتصف بالزمان "[2].

[1] – المصدر السابق ، ص/٨٣/.

[2] – المصدر السابق ، ص/١٤٢/.

لذلك فالوجود الماديّ - العالم - لا ينفك عن الحركة وبالتالي فهو لا ينفك عن الزمان، ذلك أنّ الزمان مقياس الحركة، " وإنْ كان - الله. ع. ع- متقدماً بالزمان، وجب أنْ يكون متقدماً على العالم بزمان لاأول لـه، فيكون الزمان قديماً... وإذا كان الزمان قديماً، فالحركة قديمة، لأن الزمان لايُفهم إلاّ مع الحركة. وإذا كانت الحركة قديمة، فالمتحرك بها قديم " [1].

بهذه الحجج الدامغة استطاع ابن رشد،أن ينقض مسلمة الخلق من عدم مطلق، وحدوث العالم بالذات،وبالزمان،من الذهنية الإيمانية التسليمية.

بعد ذلك أخذ ينقض مقولة وجود العالم الماديّ بعد زمان أو دهر، أي وجود زمان بين الله كعلةٍ سببية،وبين العالم كمسَبَبٍ. معتمداً في رده هذا على التلازم الوجودي بين العالم المادي والزمان، مبيناً أوجه الخطأ في مقولتهم، يقول: " أنّ وجود زمن بين السبب ومسَبَبه، يلزم عنه محالات كثيرة، فإذا كان من البيّن أنّ الأسباب إنما تعطي بالذات وأولاً ذات المسبَب، فانه من الواضح عدم تقدمها بالزمان للمسبَب، كما يرى ذلك كثير من المتكلمين " [2].

وبيّن وجه التقدم، بين الوجود اللامتحرك، والوجود الماديّ المتحرك بأنه "ليس تقدماً زمانياً"[3] وإنما ينحصر في الأفضلية الذاتية بين الموجودات:أي الشرفية وبالتالي يخرج بنتيجة كبرى مرتبطة بالدليل الأول " العلة التامة " لقدم العالم، يقول فيها: " وإذا كان التقدم ليس زمانياً، فالتأخر ليس زمانياً، وكيف يتأخر المعلول عن العلة التي استوفت شروط العلل " [4].

---

[1] - المصدر السابق ،ص/١٤٠.

[2] - المصدر السابق ، ص/١٤٢.

[3] - المصدر السابق ،ص/١٤٣.

[4] - المصدر السابق ، ص/١٤٥.

بهذا نستطيع القول: إن ابن رشد دحض مسلمة حدوث العالم بالزمان، وأثبت تلازم المادة والحركة والزمان منذ القدم، فالحركة هي " كمال المتحرك بما هو متحرك " [1] أي أنها صفة أساسية في ذات المادة، فكلاهما - المادة والحركة - متلازمان وجودياً , وما الزمان إلا مقدار الحركة ومقياسها، وهو يمتاز بوجود موضوعي، أزلاً وأبداً " لو كان فعل هذا الامتداد - الامتداد الزماني. ع.ع.- المقدر للحركة، الذي هو كالكيل للحركة وهو من فعل الوهم الكاذب، مثل توهم العالم أكبر،أو أصغر مما هو عليه، لكان الزمان غير موجود، لأن الزمان ليس هو شيئاً غير ما يدركه الذهن من هذا الامتداد المقدر للحركة، فإن كان من المعروف بنفسه أن الزمان موجود،ينبغي أن يكون هذا الفعل للذهن من أفعاله الصادقة المنسوبة إلى العقل، لامن الأفعال المنسوبة إلى الخيال " [2].

وخلص إلى " أما وجود الموجودات المتحركة أو تقدير وجودها، فيلحقها الزمان ضرورة " [3].

لذلك " لما كان هاهنا محرك أزلي كان هاهنا ضرورةً متحرك أزلي " [4].

وأخيراً نود القول: أنّ ما هدفنا إليه في هذا الدليل هو التدليل على مسألة قدم العالم المادي بالذات وبالزمان،وقد بلغ ابن رشد ذروة الحل،حينما أكد أنّ المادة ليست قديمة بالذات وبالزمان فحسب؛ وإنما هي منبع الحركة.

---

[1] - ابن رشد : تلخيص السماع الطبيعي ، رسائل ابن رشد ، مطبعة هيئة المعارف العثمانية ، حيدر إياد الدكن ، ط١ عام ١٩٤٧ ص/٢٤/.

[2] - ابن رشد : تهافت التهافت ، ص/١٧٤/ .

[3] - ابن رشد : تهافت التهافت ، ص/٨٥٤/.

[4] - ابن رشد : السماء والعالم ، ست رسائل ، ص/٤٢/.

فالمادة المتحركة تمثل بهذا الشكل منبع فعل التشخيص أي الصورة، كل ذلك جسد الإقرار بموضوعية العالم المادي منذ الأزل وإلى الأبد، وهذا ما سيكون إرثاً علمياً للتوجه توجهاً مادياً جدلياً فيما بعد.

أما الدليل الثالث لقدم العالم فهو:

العالم ممكن قبل حدوثه ولم يخلق من العدم. *

أنّ عدم إمكانية وجود العالم، تعني امتناع وجوده، وامتناع وجوده زماناً، يعني أزلية هذا الامتناع. لكن العالم موجود، لذلك فإمكانيته وجوده موجودة؛ ومازالت مستمرة.

يقول ابن رشد في تعريفه للمادة الأولى؛ كموضوع أقصى لكافة التغيرات: " إنه بالقوة والإمكان جميع الصور، وإنه لا يتعرى من صورة أصلاً" [1].

هنا يبيّن ابن رشد التلازم الوجودي،بين المادة والصورة التي يتكون منها العالم المادي، فالمادة لا تتعرى عن الصورة، والصورة هي صورة مادة، والفصل بينهما فصل بالتحليل العقلي فقط، وهذا تعبير - بلاشك - عن وحدة الوجود المادي من جهة، أمّا من جهة ثانية، فهو تعبير عن: أنّ الصورة أسلوب تمظهر المادة بواسطة الحركة، والحركة هي كمال أول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة، فالحركة لتكوين الصورة تنبع من قوة المادة،لأنّ تتحرك لتكوين الصورة، وبهذا فالعالم المادي المحسوس (المصور) هو نتاج المادة الحاوية لإمكانية وجوده، وهذه الإمكانية قديمة أزلية - أبدية، بقدم وأزلية وأبدية المادة الحاملة والحاوية لها.

---

* - العدم هنا هو العدم المطلق.

[1] - ابن رشد : تلخيص السماع الطبيعي ، ست رسائل ، ص/٩-١٠/.

ثم يقول راداً على الأشاعرة وإمامهم الغزالي: " إن الممكن يقابله الممتنع من غير وسط بينهما، فان كان الشيء ليس ممكناً قبل وجوده، فهو ممتنع ضرورة، والممتنع إنزاله موجوداً كذب محال " [1].

وأمّا إذا كان العالم ممتنع الوجود، ثم وجد، فلابد من وجود مرجح، وهذا ما يرفضه الأشاعرة والغزالي،وهنا يلزمهم ابن رشد الإقرار بإمكانية وجود العالم،عند ذلك يبني على هذه القضية قضية ثانية،تلزم عنها نتيجة أساسية:" فان من يسلم بأن العالم قبل وجوده ممكناً إمكاناً لم يزل؛ يلزمه أن يكون العالم أزلياً، لأن ما لم يزل ممكناً؛ إن وضع أنه لم يزل موجوداً، لم يلزم عن إنزاله محال، وما كان ممكناً أن يكون أزلياً فواجب أن يكون أزلياً " [2].

وبهذا توصل إلى أن: العالم ممكن الوجود منذ الأزل، وأزلية امكانه تعني أزلية وجوده، وهذا ما سعى إليه منذ بداية بحث الدليل.

دليل قدم العالم من جهة قدم موضوعه:

يعتمد ابن رشد في تحليله لهذا الدليل على قضية أساسية، وهي:أن الممكن صفة جوهرية في ذات المادة، فالمادة لايمكن أن تصير إلى صورة ما، دون أن تتضمن – ذاتياً – إمكانية وجود هذه الصورة، وان وجدت الصورة؛ فهي صورة محققة لإمكانية تصورها، وهي كمال المادة الحاملة إمكانية وجودها، وإلاّ حدث ما لايمكن أن يحدث،أو كان إمكان وجود الصورة سابقاً على المادة، أي أن إمكانها ليس قائماً فيها؛ وإنما هو مفارق متعال،وقائم بذاته وغير موجود في المادة، وهذا محال عند ابن رشد، فالإمكان كما يقول: "

[1] – محمد عاطف العراقي : النزعة العقلية عند ابن رشد ، ص/١١٠، عن كتاب تهافت التهافت ، ج١ ، ص/١٨١.

[2] – ابن رشد : تهافت التهافت ، ج١ ، ص/١٨٦.

يستدعي شيئاً يقوم به، وهو المحل القابل للشيء الممكن " [1] وقـد عَرَفهُ أيضاً من خلال تعريفه للقوة: " القوة هي الاستعداد الذي في الشيء، والإمكان الذي فيه لأنْ يوجد بالفعل " [2].

فالممكن – بهذا المعنى – غير مفارق للمادة، وإنما هو في شيء ضرورة، وهو: إمكانية – استعداد – هذا الشيء لأنْ يكون، وكونه هو صيرورته من صورة إلى صورة، أي أنّ إمكانية تكّون الشيء وصيرورته متأصلة في ذاته.

ولكن ما الشيء المتضمن للإمكان، والحامل له بكصفة جوهرية متأصلة فيه" لم يبق إلاّ أن يكون الحامل للإمكان هو: الشيء القابل للممكن، وهو المادة"[3] فالمادة هي الحاملة لإمكانية صيرورتها، وصيرورتها هي تكّون صورة فيها بعد صورة، مما هي قوية عليه إلى ما هو محقق بالفعل. وإذا كان تكّوّن الصورة قد تم في زمان، فانّ الحامل لإمكانية التكوّن – الحدوث –، أي المادة، قديمة منذ الأزل: " وإذا كان كل حادث قد سبقته المادة، فإن المادة الأولى لم تكن حادثه **بحال** " [4]. **وإنما هي موضوع للتغيرات الحادثة " موضوعاً أقصى لجميع الكائنات الفاسدات "[5].**

ويصف الموضوع الأقصى للتغيرات هذه، أنه:" ليس فيه شيء من الفعل أصلاً، ولا له صورة تخصه، وأنه بالقوة والإمكان جميع الصور، وأنه لا يتعرى من صورة أصلاً، لأنه لو عُرِّي منها لكان ما لا يوجد موجوداً، وأن الإمكان

---

[1] – ابن رشد : تهافت التهافت ، ص/١٨٩/.

[2] – ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ، ست رسائل ، ص/٨٦/.

[3] – ابن رشد : تهافت التهافت ، ج١ ، ص/ ١٩٠ / .

[4] – ابن رشد : تهافت التهافت ، ج١ ، ص/ ١٩٧/ ، راجع أيضاً : تلخيص ما بعد الطبيعة ، ست رسائل ، ص/٤/.

[5] – ابن رشد : السماع الطبيعي ، ص/٩/ ، رسائل ابن رشد .

والقوة ليس في نفس جوهره، بل هو موضوع لهما، فإن القـوة والإمكـان مما يحتاج إلى موضوع "[1].

يعدّ هذا التعريف من الأهمية بمكان في تاريخ الفلسفة عامة، فهو المحاولـة الأولى للإحاطة بالمـادة في كلهـا المجـرد، وهـذا يعـني أن ابـن رشـد اسـتطاع الوصول إلى مفهوم المادة المجرد، فالمادة من حيث هي كذلك لا توجد إلاّ من خلال أشكال عيانية محسوسة. وهذا التعريف ليس تعسـفاً فكريـاً، وإنما هـو ظـاهرة ذاتيـة مشـروطة موضوعيـاً، لكونهـا توجـد في علاقـة مضمونيـه مـع الموجودات الحسـيّة والظواهر، فالعام هو التجريد أي المادة، لا يوجـد إلاّ في الموجودات الحسيّة والظواهر، وهذه كلها تتضمن في ذاتها لحظـة مـن العـام، فالعام مموضعاً في الحسيّ - الخاص،أي أن العام موجود موضوعيـاً، بقـدر مـا يتمظهر فيه الخاص، فكلاهما العام والخاص لهما وجود موضوعي.

ويبين ابـن رشـد الفـارق بـين العـدم الـذي هـو وجـود بـالقوة، والمـادة كموضـوع متضمـن للعـدم، موجـود بشـكل مسـتقل عـن ذواتنـا وقديـم في وجوده: " الفرق بين العدم وهذا الموضوع الأول، أن العدم متى قيل فيـه أنـه مبدأ المتكوّن فبالعرض، وليـس كذلـك المـادة الأولى فإنهـا موضوعـة للصـور ثابتة، عند تعاقب صورة صورة عليها وعدم عدم [2].

وأخيراً يصل إلى تحديد الصفة النهائية للمـادة الأولى، بأنهـا قديـمة منـذ الأزل، وذات وجود مستقل عن ذواتنا، لم يخلقها خالق أو يصنعها صـانع: " أما المادة الأولى فقد تبـين مـن أمرهـا في العلـم الطبيعـي، أنهـا غـير مصـورة،

---

[1] - ابن رشد : السماع الطبيعي ، ص/ ٩-١٠/ رسائل ابن رشد .

[2] - ابن رشد : السماع الطبيعي ، ست رسائل ، ص/١٠/.

ولذلك ليس يمكن أن يكون لها فاعل، إذ الفاعل إنما يعطي المفعول الصورة"[1].

وبهذا جرّد الإله من فعله كخالق مفارق، فما هو ـ عند ابن رشد ـ سوى محرك لايتحرك، وهذا ما سيتضح في حينه.

وينتقل للرد على أفلاطون وشيعته، الذين رأوا أن العالم حادث أزلي في قولهم:"قد يكون أزلي ما يفسد ومكون غير فاسد،كما كان يرى ذلك أفلاطون" [2].

وبرده على أفلاطون يرد على المتكلمين وإمامهم الغزالي؛ الذين رأوا أنّ العالم حادث وغير أزلي، يقول مؤكداً قدم العالم أزلاً وأبداً: "لا يمكن أن يوجد أزلي يفسد بآخره ولا متكون يبقى أزلياً ".[3] ويورد بهذا الخصوص عدة مقولات يثبت فيها: أزلية العالم وقدمه وعدم فنائه «كل ما هو غير كائن، انه غير فاسد، وأن هذا ينعكس، أعني أن كل ما هو غير فاسد فانه غير كائن»[4].

وبهذا نستطيع أن نجمل مناقشته على النحو التالي:

العالم محدث ، أزلي. قضية خاطئة.

العالم أزلي ، فاسد. قضية خاطئة.

العالم محدث ، فاسد. أيضاً قضية خاطئة.

العالم أزلي ، أبدي. قضية صحيحة.

---

[1] – ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ، ست رسائل ، ص/١٢٤/.

[2] – ابن رشد : تلخيص السماء والعالم ، ست رسائل ، ص/٣١/.

[3] – المصدر السابق نفسه ، ص/٣٤/.

[4] – المصدر السابق نفسه ، ص/٣٦/.

يقول في ذلك: " فقد تبين أنه لايمكن أن يكون شيء أزلياً فيما مضى، ويفسد في المستقبل " [1].

وإنما " مالا بداية له فلانهاية له " [2].

بهذا نستطيع القول: أن ابن رشد استطاع أن يبرهن قدم العالم المادي وأبديته، وأنه لم يخلق من عدم مطلق، وحل أيضاً مسألة العلاقة مع الفاعل والمحرك الذي لا يتحرك، فرفض ونقض مقولة خلق المحرك الذي لا يتحرك مادةَ العالم.

إنْ كان من العدم المطلق - كما قال المتكلمون والغزالي - أو من العقل - كما قال الفلاسفة الفيضيون.

لذلك فالعالم قديم بالذات وبالزمان وهو في صيرورة مستمرة، ولانهائية، صيرورته هذه محكومة بالسببية الموضوعية على جهة الضرورة الطبيعية، أولاً: من ذات المادة المتحركة، وثانياً: بفعل العلاقة السببية الموضوعية بين الموجودات بعضها ببعض.

في نهاية هذا الفصل نخلص بالنتائج التالية:

لقد عولجت مسألة وجود العالم المادي من خلال العلاقة بين المادة الأولى والصورة، فالمادة الأولى عند ابن رشد جوهر أبدي، - أزلي - لم يخلقها خالق، تنتقل من الوجود الممكن إلى الوجود المحقق بالفعل في صيرورة لانهائية، والوجود المحقق هو الصورة التي تنبثق من مضمون وذات المادة الحاملة لإمكانية تحققها.

---

[1] - ابن رشد : تلخيص الكون والفساد ، ست رسائل ، ص/ ٣٠/ .

[2] - ابن رشد : تلخيص السماع الطبيعي ، ست رسائل ، ص/٣٢/.

بهذا نقول:

أولاً - استطاع ابن رشد نقض مصادرة الخلق من عدم مطلق من الذهنية الإيمانية التسليمية، والتي اعتمدها المتكلمون وبخاصة الأشاعرة منهم والإمام الغزالي، فمذهبهم " مذهب أهل الاختراع والإبداع، هم الذين يقولون: أن الفاعل هو الذي يبدع الموجود بجملته، ويخترعه إختراعاً وأنه ليس من شرط فعله وجود مادة فيها يفعل، بل هو المخترع للكل "[1].وحدد مسألتهم الأساسية " أنه ليس هاهنا إمكان إلا في الفاعل فقط "[2] وبذلك لافاعل إلا الله، وليس لفعله حاجة إلى مادة أو موضوع للفعل، فهو المبدع للكل من العدم المطلق، وبهذا أنكروا الوجود القديم للمادة؛ ووجودها الفاعل وأنكروا الوجود الفاعل للموجودات المادية بعضها ببعض، وأنكروا بالتالي السببية الموضوعية، وأكدوا الجواز والإمكان للإله في فعله،فهو يفعل ما يشاء،فجاءت نظريتهم حتمية لاهوتية بشكلها الظاهري، جبرية سلطوية بواقعها الاجتماعي والإنساني.

ثانياً - على الرغم من أهمية ما قدمه الفلاسفة الفيضيون من آراء حول قدم المادة والحركة والزمان، وانتصارهم للسببية والموضوعية،وتأثيرهم الإيجابي على فلسفة ابن رشد،ضمن خط التواصل الفكري والفلسفي،إلاّ أن ابن رشد استطاع تجاوزهم في عدة مسائل منها.

١- مسألة العلاقة بين العالم المادي واللامادي - أي الله - وكيف يفعل اللامادي في المادي؟ !.

---

[1] - ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة ، ص/١٤٩٨/.

[2] - ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة ، ص/١٤٩٨/.

إن افتراضهم بأن العالم ممكن الوجود بذاته، واجب الوجود بغيره، والغير هو الفاعل وهو واجب الوجود بذاته، هو افتراض لعلاقة غير موضوعية بين معلولات،أو موجودات طبيعية، وعلة غير طبيعية، هذه العلاقة هي علاقة فيض،أو هبة،وبشكل أدق،إنها فرض عقلي لاموضوعي،وحتى العالم المادي، الذي هو ممكن الوجود بذاته، فإن إمكانه ليس فيه بالذات،وليس ضرورياً وإنما هو -أي الإمكان - مرتبط بغيره،هذا الغير مفارق للطبيعة،وخارج عنها.

فالعام بهذا المعنى ليس فاقداً لخصائصه الذاتية فحسب؛ وإنما هو عجينه ممكنة الصنع بيد الإله المفارق والمتعالي، يصنع فيها الصورة التي يريدها، ويهبها إياها كيفما يشاء. وهذا كما هو واضح منفذٌ لجواز الأشاعرة،كما يقول ابن رشد.

وحتى رؤيتهم للحركة، فهي رؤية لا تتسم بالموضوعية، ذلك أن منشأ الحركة عندهم - وخاصة الحركة الأولى -مفارق للطبيعة، فهو - أي المنشأ من خارج بينما هي الحركة لدى ابن رشد ذات تلازم وجودي مع المادة، وأنها خاصيتها الجوهرية، وبالتالي فما العالم إلا نتاج العلاقة السببية الموضوعية - الذاتية - من ذات المادة - أولاً، والخارجية - بين الموجودات بعضها ببعض ثانياً. وبذلك يكون ابن رشد قد رفض ونقض الغائية القبلية اللاهوتية، والمؤدية إلى الجبرية اللاهوتية،على مستوى الذات الإنسانية،مؤكداً الغائية الطبيعية، والمؤدية إلى الغائية الإنسانية. وهذا ما سينجلي في الفصول القادمة.

الفصل الثاني

العـالــــم

فـــي

صيرورة مســـتمرة

العالم في صيرورة مستمرة

لقد ترتب على تحديد ابن رشد للعالم المـاديّ تحديداً انطولوجياً؛ القول بقدم العالم الماديّ بالذات وبالزمان. وبهذا يتعادل العالم الماديّ مع الإله، إلاّ أنَّ الإله يتقدمه " بالشرفية".لكن المادة الأولى ليست قديمة بالذات وبالزمان فحسب، وإنما هي " موضوع لجميع الكائنات الفاسدات... وهي بالقوة والإمكان جميع الصور".

لهذا، فهي - أي المادة الأولى مبدأ أقصى وسبب لحدوث الموجودات كافة - الحادثة بالزمان.

من هنا تبرز مسائل متعددة، تستدعي الإجابة والحل، وعلى رأسها:

ما أصل الموجودات المادية؟ وكيف تكون المادة الأولى سبباً لوجود الموجودات الحادثة بالزمان - أي الكائنة الفاسدة - حسب تعبير ابن رشد؟ وما علاقة ذلك بالمحرك الذي لا يتحرك؟...للإجابة على ذلك، بدأ ابن رشد مسألته. بأن طرح الموضوع على بساط البحث، قال: " انهم اتفقوا على أنّ هاهنا ثلاثة أصناف من الموجودات. طرفان، وواسطة بين الطرفين. فاتفقوا في تسمية الطرفين، واختلفوا في الواسطة. [*]... وأما الصنف من الموجود الذي بين هذين الطرفين: فهو موجود، لم يكن من شيء، ولا تقدمه زمان، ولكنه موجود عن شيء، أعني عن فاعل، وهذا هو العالم بأسره. " [1].

---

[*] - لاحاجة لذكر ما اتفقوا عليه.

[1] - ابن رشد : فصل المقال ، ص/٤٠-٤١/ ، المعطيات السابقة نفسها.

بعد أنّ عرض المسألة، حدد أوجه الاتفاق، وبّين أوجه الاختلاف؛ فأشار إلى نقطة ومحور خلاف المسألة. وهي: أصل الموجودات ومنشؤها.

بعد ذلك: استجمع المذاهب المتعددة التي بحثت في هذه المسألة، وفسرت أصل الموجودات،وكيفية حدوثها، قال: " المذهب الأول هو مذهب أهل الكمون، وهو القائل بأن كل شيء في كل شيء، وأنّ الكون إنما هو خروج الأشياء بعضا من بعض، وأن الفاعل قد احتيج إليه في الكون، لإخراج بعضها من بعض، وتمييز بعضها عن بعض. وعلى هذا يكون الفاعل في نظر أصحاب هذا المذهب؛ ليس أكثر من محرك." [1] في ذات الموجود، لأن يكون منه صورة ما، تنبثق من وجوده الممكن إلى وجوده المحقق بالفعل.

وهذا هو مذهب " أهل الكمون " أو " المذهب الإنبثاقي " الذي يعتمد على السبب الذاتي من ذات الموجود أو الظاهرة في تكوين صورة الموجود، وبالتالي صيرورته من صورة إلى أخرى. أي أنه يهمل السبب الموضوعي الآخر أو الأسباب الموضوعية الأخرى - الخارجية - في تكوين الموجودات وصيرورتها المستمرة. ولايرى أثراً لعلاقات الموجودات والظواهر الطبيعية بعضها ببعض. وبهذا فهو يعتمد جانباً واحداً من أسباب تكّون الموجودات، وهذا ما يجعله أحاديّ النظرة، ويجانب وجه الحقيقة، ويجعل الموجودات؛ بالتالي محكومة بالضرورة الطبيعية الذاتية، دون فعلٍ وانفعالٍ بين الموجودات وهذا ما يجعلها نظرة حتمية ناقصة للعالم الماديّ.

ثم يتابع - ابن رشد - عرضه لبقية المذاهب فيقول:

" أما المذهب الثاني فهو مذهب أهل الاختراع والإبداع، وهو القائل بأن الفاعل هو الذي يبدع الوجود بجملته ويخترعه اختراعاً، وليس من شرط فعله

---

[1] - ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة ، ج٢، ص/١٤٩٧. المعطيات السابقة نفسها.

وجود مادة يفعل فيها، بل هو المخترع للكل. وهذا هو رأي المتكلمين والنصارى "[1].

وهذا ماكان قد نقضه، وذكرنا ذلك في الفصل السابق - وهو بشكل عام - مذهب يهمل الفعالية الذاتية الجوهرية لذات الموجود المادي، ويهمل أيضاً العلاقة السببية الخارجية للموجودات بعضها ببعض،ويلحق العالم المادي بفاعل لامادي،مفارق - متعال، يفعل ما يشاء دون ضابط ماديّ لفعله، ولاحاجة لموضوع يفعل به أو عليه،وهي رؤية حتمية غائية لاهوتية، ترفض الفعل الطبيعي للموجودات،وترفض قدرة الإنسان على الفعل، وتنكر الغائية الطبيعية و الإنسانية، وتلحق ذات العالم المادي،وذات الإنسان،ومصيرهما بفاعل مطلق مفارق.

ولضرورة البحث لابد من ذكر مذهب الفلاسفة الفيضيين، وان لم يذكره بشكل خاص، فقد أورد ملاحظاته في ثنايا فلسفته.

لقد قسم الفلاسفة الفيضيون الوجود إلى: ممكن الوجود بذاته - واجب الوجود بغيره، - واجب الوجود بذاته وهو " الله" فالعالم وان كان ممكن الوجود بذاته، إلا أن إمكانه غير قابل للتحقق بذاته وإنما " بغيره فتحقق الإمكانية مشروط بالعلاقة بواجب الوجود بذاته أي بالإله وهذا ما يجعل إمكانهم سلبياً منفعلاً، بفاعل من خارج، وحتى هذا الفاعل فهو فاعل لاماديّ ومفارق.

وكما لاحظ ابن رشد ونلاحظ: إن الفلاسفة الفيضيين قد اعتمدوا جانباً واحداً من مسألة تكوّن الموجودات المادية،وهو جانب العلاقة الخارجية، وهي ليست علاقة سببية موضوعية، وإنما هي علاقة ثانوية، علاقة وجود مادي

---

[1] - ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة ، ج٣ ، ص/ ١٤٩٨/ .

محسوس بوجود كلي مفارق متعالٍ، ولهذا فقد وصفها ابن رشد بأنها علاقة " على القصد الثاني ".

ويحسم ابن رشد الأمر معهم بقوله: " أن المفارقات لا تغير المواد تغيير استحالة بذواتها " [1] لذلك لم يدركوا السببية الموضوعية،والترابط السببي الضروري.

آ ـ في ذات الوجود كسبب جوهريٍّ ذاتي.

ب ـ بين الموجودات بعضها ببعض، وإنما ربطوا العالم - وجوداً - وصيرورة - ومصيراً، بوجود لامادي مفارق متعال،و بذلك أفقدوا الوجود المادي - العالم - حركته الذاتية الموضوعية،وحركته العلائقية - الخارجية - كأسباب ومسبَّبات،على جهة الضرورة الطبيعية،وبالذات،وجعلوا العالم - بكافة موجوداته،

محكوماً بمشيئة وغائية لاهوتية، فكانت رؤيتهم جبرية لاهوتية - دون أن يعوا ذلك،من هنا جاءت انتقادات ابن رشد لهم، انتقادات موضوعية، واعتبارهم - بالتالي - اقرب إلى المتكلمين من الفلاسفة.

وأخيراً عرض ابن رشد مذهبه، قائلاً:"هو المذهب الثالث الذي أخذناه عن أرسطو،وهو الذي يذهب إلى أن الفاعل،إنما يفعل المركب من المادة والصورة، وذلك بأن يحرك المادة ويغيرها،حتى يخرج ما فيها من القوة على الصورة إلى الفعل.

وهذا الرأي يشبه رأي الذين يذهبون إلى أن الفاعل، إنما يفعل اجتماعاً وانتظاماً للأشياء المتفرقة، وهو مذهب انباذقليس، إلاّ أن الفاعل عند أرسطو ليس هو جامع بين شيئين بالحقيقة، وإنما هو مخرج ما بالقوة إلى الفعل، فكأنه

---

[1] - ابن رشد : تهافت التهافت ، ج٢ ، ص/ ٨٦٢/ .

جامع بين القوة والفعل، أعني الهيولى والصورة، من جهة إخراج القوة إلى الفعل،من غير أن يبطل الموضوع القابل للقوة، فيصير حينئذٍ في المركب شيئان متعددان،وهما المادة والصورة، وهو يشبه الاختراع أيضاً من جهة أنّه يصّير ماكان بالقوة إلى الفعل، ويفارق الاختراع، بأنه ليس يأتي بالصورة من لاصورة. وكذلك فيه شبه من الكمون ".[1]

بعد أن عرض ابن رشد مذهبه في تفسير العالم، أخذ يشرحه ويبّين غامضة، فقسم أولاً الوجود إلى نوعين:

«أحدهما في طبيعته الحركة، وهذا لا ينفك عن الزمان،والآخر ليس طبيعته الحركة،وهذا أزلي وليس يتصف بالزمان. أما الذي في طبيعته الحركة فموجود معلوم بالحس والعقل، وأما الذي ليس في طبيعته الحركة ولا التغير فقد قام البرهان على وجوده،عند كل من يعترف،بأن كل متحرك له محرك»[2].

والوجود المادي " الهيولاني " المتحرك، مؤلف من الأجرام السماوية والعناصر " الإسطقسات " الأربعة، التراب، الماء الهواء، والنار، وهم العناصر الأولية لجميع الأجسام المركبة،والحية،والأجرام السماوية " غير مكونه ولافاسدة "[3] وهذا يعود لكونها " لاضد لها "[4] ولكنها متحركة حركة النقلة الدورية فقط.

والأجرام السماوية مترابطة سببياً ووجودياً،على جهة الضرورة، بالعناصر الأربعة " ويلزم ضرورة عن وجود هذا الجرم المستدير،وجود سائر

---

[1] – ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة ، ج٣ ، ص/١٤٩٩/ . المعطيات السابقة نفسها.

[2] – ابن رشد تهافت التهافت ، ج١ ، ص/ ١٤٢- ١٤٣/ المعطيات السابقة نفسها.

[3] – ابن رشد : تلخيص السماء والعالم ، ص/ ٢٨/ المعطيات السابقة نفسها.

[4] – المصدر السابق نفسه ، ص/٢٩/.

الإسطقسات، إذ كان لابد من شيء ساكن، عليه يدور،على ماتبين، لزم ضرورة أن يكون العالم بأسره أزلياً "[1].

ثم يبدأ ابن رشد توضيح مسألة هامة جداً لما نحن بصدده، وهي مسألة العلاقة بين الوجود الماديّ الأزليّ والوجود الماديّ الحادث.

فالوجود الأزليّ للعناصر الأربعة، هو وجود بالكل، وليس بالصورة، ذلك أنها حادثة فاسدة، وبحدوثها وفسادها تتكوّن عنها كافة الأجسام المادية والمركبة والحية " الآلية " يقول في ذلك:" إنما يوجد البقاء في كليتها لا في أجزائها، فهي حافظة لصورها النوعية فاسدة بأجزائها ".[2]

من هنا نستطيع القول: إن ابن رشد قد توصل إلى المسائل التالية:

١ ـ أنّ العالم الماديّ قديم منذ الأزل وإلى الأبد. وهوفي صيرورة لانهائية ـ أي حدوث مستمر ـ.

٢ ـ أنّ الوجود الماديّ متحرك، وحركته متلازمة معه، وذاتية له،أزلاً وأبداً.

٣ ـ أنّ الأجرام السماوية المتحركة حركة نقلة دورية، والعناصر الأربعة المتحركة حركة استقامة، متلازمة وجودياً ومترابطة سببياً.

٤ ـ العناصر الأربعة أزلية في كليتها،فاسدة بأجزائها، وبفسادها وتحولها تتكون كافة الأجسام المادية.

٥ ـ العالم الماديّ –ككل– مترابط سببياً ترابطاً موضوعياً – يبرهن على وحدة العالم مادياً.

---

[1] – المصدر السابق نفسه، ص/٢٩.

[2] – المصدر السابق نفسه، ص/٢٩.

بعد ذلك انتقل ابن رشد للبحث في الوجود الماديّ،وكيفية تكوّن الأجسام عنه؛ وما مصدر،ومنبع الحركة؟..

انطلق ابن رشد في تفسيره للوجود الماديّ المتحرك، من قضية جوهرية وهي: التلازم الوجودي بين الموجود الماديّ والحركة، بمعنى أن لاوجود لموجود ماديّ بلا حركة، ولا وجود لحركة بلا مادة،وبذلك وضع الوجود اللامتحرك جانباً "فما شأنه أنْ لا يقبل الحركة...فليس جسماً طبيعياً،ولا فيه مبدأ تغير أصلاً" [1].

وحدد المبدأ الأساس للحركة في الطبيعة ذاتها، فـ"الطبيعة هي التي في نفسها مبدأ حركة...ومعنى قولنا مبدأ حركة، أي لها من ذاتها،أنْ تفعل وتتغير وتقبل الانفعال " [2].

وبعد أن حدد الحركة في الموجودات المادية، أخذ يبّين أشكالها،بحسب أشكال حركة وتغّير الموجودات الطبيعية، فالحركة "نجدها في الأين وهي المسماة نقلة، وفي الكيف وهي المسماة استحالة،وفي الكم وهي المسماة نمواً ونقصاً، ولننزل ها هنا أيضاً أنَّ المسمى في الجوهر كوناً وفساداً حركة " [3].

لقد صنف ابن رشد أشكال الحركة، من خلال رؤيته للعالم، كوحدة مادية مترابطة سببياً، ترابطاً موضوعياً.

---

[1] - المصدر السابق نفسه ، ص/٢٩/.

[2] - ابن رشد : تلخيص السماع الطبيعي ، ص/١٢/.

[3] - المصدر السابق نفسه ، ص/ ٢١- ٢٢/.

ورأى أنَّ الطبيعة لاتُعرف إلاّ متحركة، وأنّ الحركة لاتُعرف إلاّ في موجود طبيعي، يقول:إذا كنا قد " أخذنا في حد الطبيعة الحركة " [1] فـ"أنّ من حد الحركة يظهر أنّه لا يوجد إلاّ في متحرك " [2].

فالحركة صفة أساسية في ذات الموجود الماديّ (الطبيعي)، وأن الطبيعة بصورها كافة وتنوع أشكال موجوداتها، هي أشكال متنوعة لتمظهر المادة المتحركة.

وبذلك استطاع ابن رشد، تجاوز رؤية الفلاسفة الفيضيين، كما استطاع نقض رؤية المتكلمين، وبخاصة الأشاعرة وإمامهم الغزالي، في إلحاقهم العالم بكل موجوداته، بموجود غيبي مفارق للطبيعة.وبذلك كان المفكر الماديّ العقلاني، الذي اكتشف أساس ومبدأ وجود الموجودات الطبيعية، وكيفية تكوّنها وصيرورتها، معتمداً في ذلك على التطور العلمي آنذاك، ومستخلصاً ذروة نتائجه الفكرية، لتتجاوب مع متطلبات مرحلة نهوض اجتماعيٍ، تُرفض فيه المقولات اللاعقلانية، وتتسع وتتعمق المقولات العلمية،لتشمل جوانب الحياة كافة، بحيث تلائم مستوى تطور القوى الاجتماعية الصاعدة، والتي تشكل نواة مرحلةٍ جديدة.

بعد أنْ أثبت ابن رشد تلازم المادة والحركة، وأنّ الحركة صفة أساسية للمادة، وأنّ الموجودات الطبيعية المتنوعة هي أشكال متعددة لتمظهر حركة المادة، أخذ يبحث في سيرورة حركة المادة، وصيرورة الموجودات المادية، أي في الغائية الطبيعية للموجودات.

---

[1] - المصدر السابق نفسه ، ص/٢٠/.

[2] - المصدر السابق نفسه ، ص/١٧/.

فتحدث عن الموجودات الحسيّة من حيث كمالها، فقال: "الموجود بما هو موجود، ينقسم إلى ما هو بالفعل والكمال المحض، وإلى ما هو بالقوة والإمكان المحض، وإلى ما هو متوسط بينهما، وهو كالمؤلف مما بالكمال المحض؛ وإلى ما هو بالقوة، وقد أخذ من كلٍ بقسط " [1].

وبيّن معاني الكمال بقوله: " كمال محض لايكون فيه شيء من القوة أصلاً، وهو نهاية الحركة، الذي إذا بلغته كفت وفسدت " [2] "وكمال يحفظ ما بالقوة، ولا يوجد إلابوجود القوة مقترنة به، وهذا المعنى هو المسمى حركة ".[3]

وهنا يصل إلى تعريف الحركة بشكلها الغائي، فهي " كمال ما بالقوة من جهة ما هو بالقوة ".[4]

فالحركة على هذا النحو، هي خاصية المادة المتحركة، وسبب وجودها الصائر، وغايتها.والموجودات الطبيعية دائمة الحركة، لذا فهي دائمة التحقق الغائي، من القوة إلى الفعل، ومن الفعل اللامكتمل والمتضمن للقوة، إلى الفعل الأكثر إكتمالاً " فليس موجوداً بالفعل، وإنما كماله حافظ لما هو بالقوة ".[5]

وبهذا يصل ابن رشد إلى نتيجة أساسية وهامة، وهي: أنّ العالم الماديّ ليس متحركاً فحسب، وإنما حركته باتجاه غائي، وفي ديمومة مستمرة من القوة إلى الفعل، ومن الفعل المتضمن للقوة إلى الفعل الغائي الأكمل منه،

---

[1] – المصدر السابق نفسه ، ص/٢٢/.

[2] – المصدر السابق نفسه ، ص/٢٢/.

[3] – المصدر السابق نفسه ،ص/٢٢/.

[4] – المصدر السابق نفسه ، ص/٢٢/.

[5] – المصدر السابق نفسه ، ص/ ٢٧/.

وهكذا،بشكل لانهائي وواسع وشامل،يشمل الطبيعة كاملة " فـإن الطبيعـة لا تفعل باطلاً "[1].

محافظة، ومحققة ديمومةً وأبديةً وجودها، أي محققة غائيتها الطبيعية، إذ" إن كل ما تفعله الطبيعة، فإنما تفعله لمكان شيء مـا، وأنّ الغايـة الأولى في الكـون هي الصورة "[2].

وبذلك رفض مقولة: أنْ لاجديـد تحـت الشـمس، ونقـض بـالوقت ذاتـه مقولة: الفاعل المفارق المطلق الفعل، وذلك من خلال استيعابه حركـة المـادة، وخصائصها الذتية، مما هي قوية عليه إلى ما هـو محقـق بـالفعل، بشـكل غـائي لانهائي «إن الحركة من الأمور المتصلة، لأنـه بمتـى وقفـت وتعيّـن منهـا جـزء يمكن أنْ يشار إليه، فقد بطل فصلها الخاص بها، ووجـد الصنـف الآخـر مـن الكمال المحض،وانْ تحركت بعده، فإنما ذلك من جهـة مالهـا قـوة أخـرى »[3]. وهذا متـلازم مع تعريفه للحركة، فالحركة " كمال المتحرك بما هو متحـرك"[4] فالحركة صفة أساسية في ذات المادة، متلازمة وجودياً معها، مستمرة الديمومـة أزلاً وأبداً، بشكل تطوري صائر، إلى الكمـال الأسمـى مـن القـوة إلى الفعـل، ومن الفعل المتضمن للقوة إلى الفعل الأكمل، محققة غاية الموجود الطبيعي مـن وجوده.لكن، ولضرورة التعمق في هذه المسألة يلزمنا البحث في معنى " القـوة «عند ابن رشد، خاصة وأنّه عرّف الحركة بأنها: " كمال ما بالقوة، من جهة ما هو بالقوة »[5].

---

[1] - ابن رشد : تلخيص السماع الطبيعي ، ص/١٧/ ، المعطيات السابقة نفسها.

[2] - ابن رشد : تلخيص السماع الطبيعي ، ص/١٧/ ، المعطيات السابقة نفسها.

[3] - المصدر السابق نفسه ، ص/٢٢-٢٣/.

[4] - المصدر السابق نفسه ، ص / ٢٤/.

[5] - المصدر السابق نفسه ، ص/٢٢/.

ماهي القوة؟... وهل هي خاصية أساسية ودائمة في الموجود المادي المتحرك؟ وهل تشكل منبعاً للحركة؟... أم أنها مفارقة أو تابعة في وجودها لفاعل مفارق؟... وبالتالي يهبها هذا الفاعل لمن يشاء ويحرمها لمن يشاء؟ ويصبح وجودها مقترناً مع وجود الموجود الموهوب، إثناء الفعل وعنده فقط؟!... كما يقول الأشاعرة وإمامهم الغزالي، يقول أبو حامد الغزالي: " الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً، وما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً عندنا... فليس من ضرورة وجود أحدهما متضمن لإثبات الآخر " [1].

بهذا يزيل أبو حامد الشكوك التي يمكن أنْ تقع حول مضمون مفهوم " الاقتران " بأنه يمكن أن يكون بمعنى التلازم الوجودي الأبدي والضروري، لقد أزال الشكوك حينما قال: أنّ هذا الاقتران ليس ضرورياً أي ليس على جهة الضرورة الطبيعية وإنما هو تابع لغائية فاعل مطلق ومفارق " الله".وهنا لاوجود لموجود طبيعي متضمن وجود القوة فيه، ولاحتى وجودها تابع لوجوده ومتلازم معه بشكل دائم، فهذا ليس ذلك، وذاك ليس هذا، وإنما يتبع لغائية لاهوتية تحدد سلفاً مسار الموجودات ومصيرها.

ويبدأ ابن رشد مسألته، بالقول: " والذي يستعمل عليه اسم القوة أكثر ذلك في الحكمة، وأشهر عند الفلاسفة هو: ما كان به الشيء مستعداً لأنْ يوجد بعد بالفعل " [2] فالقوة هي الاستعداد في ذات الموجود، لأن يتحقق فيما بعد بالفعل، صورةٌ معينه محددة بخصائصه، هذه هي القوة عند ابن رشد.

وهذا المعنى متلازم مع فهمه للعدم فـ " القوة بجهة ما عدم، لكنها من أصناف الإعدام؛ التي شأن المعدوم فيها أنْ يوجد فيما يستقبل " [3] فالقوة

---

[1] – ابن رشد : تهافت التهافت ، ج٢، ص/٧٧٧/.

[2] – ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ، الرسائل ، ص/ ٢٧ / المعطيات السابقة نفسها.

[3] – ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ، الرسائل ، ص/ ٢٨ / المعطيات السابقة نفسها.

والعدم خاصية أساسية في مادة الموجود المتحرك حركة صيرورة،وعملية وجود الموجود بحالة صيرورة وتحول دائمة، من حالة إلى حالـة أكمـل، ومـن صـورة إلى صورة، مرتبطة مع قوته لأن يصير، واستعداده هو بالذات أولاً، لأن يوجد ويصير، وجوداً صائراً لانهائياً،محققاً غائيته في التحول التكاملي.

فالقوة لا توجد بحد ذاتها وبشكل مفارق خالص " فـان القـوة مما يقـال بالإضافـة " [1]. بالإضافـة إلى مـاذا؟ إلى وجـود مفـارق؟... أم إلى ذات المـادة المتحركة؟... أي إلى مادة الموجود المتحرك؟... وهنا يحدد ابـن رشـد مبـادئ فلسفته ورؤيته للوجود، بشكل لالبس فيه، معتمداً في ذلك العلـوم الطبيعيـة، فيبرز فيلسوفاً مادياً عقلانياً متنوراً يقول: " أنّ القوة والإمكان مما يحتـاج إلى موضـوع " [2] ويصنف الموضوع إلى:

آ ـ المـادة الخاصـة بموجـود موجـود ـ علـى حـد تعبـيره وهـي الموضـوع القريب.

ب ـ الهيـولى الأولى أو المـادة الأولى، وهـي الموضـوع الأقصـى لكافـة التكونات والتغيرات بشكل عام." فلهذه الأشياء التي قلنـا - وكـان يتحـدث عن أنواع التغيرات ع.ع - يلزم ضرورة أنْ يتنزل أنْ ههنا موضوعـاً أقصـى لجميع الكائنات الفاسدات، ليس فيه شيء مـن الفعـل أصـلاً، ولا لـه صـورة تخصه، وانه بالقوة والإمكـان جميـع الصـور، لايتعـرى مـن صـورة أصـلاً " [3] والمادة الأولى هذه ليست قوة بحد ذاتها، وإنما هي الموضوع الحامل لها.

---

[1] ـ ابن رشد : تلخيص السماع الطبيعي ، الرسائل ، ص/ ١٠ / المعطيات السابقة نفسها.

[2] ـ المصدر السابق نفسه ، ص/ ١٠/ .

[3] ـ المصدر السابق نفسه ، ص/١٠/.

فهي « موضوعة للصور، ثابتة عند تعاقب صورة صورة عليها، وعدم عدم »[1].

وهي قديمة أزلية – أبدية، لم يخلقها خالق و لم يصنعها صانع " ليس يمكن أن يكون لها فاعل " [2] *.

وعبر رؤيته للموجود المادي،مؤلفاً من مادة وصورة،ومن خلال العلاقة بينهما،رأى ان القوة خاصية المادة، المادة الصائرة لانهائياً؛ليست الصورة المتكونة:" إن هذا النوع... مما يقال لامتناه، إنما وجوده كما قلنا بالقوة والإمكان وأن يكون بهذه الصفة فإنما ينسب إلى المادة، لأن القوة عارضه لها على ماتبين، وأيضاً فإنّ المتناهي،إنما هو بالصورة،وتابع لها،والمادة لّما كانت غير محصورة بالذات، لم تكن لها نهاية تخصها، بل متى حصلت فيها صورة؛ أمكن أنْ تفارقها، وتحلها صورة أخرى، وذلك ممكن إلى غير نهاية، بما هي مادة في الماضي والمستقبل " [3].

بهذا النص الهام تبرز عبقرية ابن رشد جلية واضحة،كفيلسوفٍ مادي جدلي.لقد استطاع أن يكتشف ويبرهن القانون الجدلي لصيرورة الموجودات المادية، وتحقيق غائيتها الطبيعية، وذلك من خلال العلاقة بين مادة الموجود وصورته. فمادة الموجود المتحركة، من القوة إلى الفعل، تتمظهر في صورة معينه،والصورة على هذا النحو هي:غاية المادة المتحركة وكمالها، وتمثل النهائي، فكل ما هو بالفعل فهو نهائي.

---

[1] – المصدر السابق نفسه ، ص/١٠/.

[2] – ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ص/ ١٢٤/ المعطيات السابقة نفسها.

* – " أن المادة لا يصنعها الصانع " ، ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة صححه مصطفى القباني ، المطبعة الأدبية مصر ص/٢٦/.

[3] – ابن رشد : تلخيص السماع الطبيعي ، ص/٣٥/ ، المعطيات السابقة نفسها.

لكن هذه الصورة لا توجد بشكل مفارق، فهي متلازمة وجودياً مع مادة الموجود، والمادة متحركة بشكل أزلي- أبدي - لأنها وجود بالقوة، وكل ما هو بالقوة فهو لانهائي، لذلك فحركتها في ديمومة مستمرة لتتمظهر بصورة جديدة.. وهكذا بشكل دائم " في الماضي والمستقبل ". لذلك فالموجودات الطبيعية في صيرورة مستمرة بشكل لانهائي، وهذا ما نسميه جدلية النهائي واللانهائي في غائية الموجودات الطبيعية.

وبما أن القوة خاصية أساسية في مادة الموجود، فهو- أي الموجود - في صيرورة مستمرة **من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل**، في حركة دائمة - لانهائية، غايتها الصورة - الكمال - ومن الكمال المتضمن للقوة والأقل كمالاً إلى الكمال الأرفع والأكثر كمالاً، في ديمومة مستمرة من التحوّل التطوري الغائي.

وبذلك رفض الغائية اللاهوتية، وفعل الفاعل الغيبي المفارق [*]. وبرهن أن الفعل هو فعل الموجودات الطبيعية في تحقيقها لصورها من القوة إلى الفعل " فلو لم يكن لموجود موجود فعل يخصه لم يكن له طبيعة تخصه، وإذا لم يكن له طبيعة تخصه لما كان له إسم يخصه ولاحد "[1] وهذا ما خالف به الأشاعرة من المتكلمين،وغيرهم،ممن ينكر فعل الموجودات الطبيعية، ويقتصر ذلك على الفاعل المطلق.

---

[*] - " الإله محرك لامتحرك . وفعله هو فعل على القصد الثاني حسب تعبير ابن رشد . وسنوضح ذلك في الفصول القادمة.

[1] - ابن رشد : تهافت التهافت ، ج٢ ، ص/٧٨٢/ ، المعطيات السابقة نفسها.

ويوضح المسألة أكثر بقوله:" فالجماد إذا نفى عنه الفعل، فإنما ينفـي عنه الفعل الذي يكون عن العقل والإرادة " [1].

فإذا كانت الموجودات المادية فاعلة، ففعلها نتاج طبيعتها بـالذات -كما اتضح أعلاه -وبهذا تكون الأسباب "ضرورية في وجود المسببات، والتي هـي جزء من الشيء المسبب " [2].

وإذا كـان ابـن رشـد قـد اعتمـد في تكـوّن الموجـودات وصيرورتهـا المستمرة، على الأسباب الذاتية للموجود الماديّ،وأعطاها صفة الأولوية، فإنـه رأى أنْ لاوجود لموجـود،أو ظـاهرة،منعزلـة، وإنمـا هنـالك أسـباب خارجيـة طبيعية مؤثرة،ولها صفة الفاعلية في تكوين صورة الموجـود وصيرورتـه. يقـول ابن رشد:" لا ينبغي أن يشك في أنّ هذه الموجودات قد يفعل بعضها بعضـاً، وإنها ليست مكتفية بأنفسها " [3].

فعلى الرغم من أهمية وأولويـة السـبب الذاتـي - الداخلـي - في وجـود وتكوّن الموجودات، فإن السبب الطبيعي الخارجي يعّد هاماً في هذه العمليـة، كما أنه يعّد شرطاً أساسياً في فعـل السـبب الداخلي الأولي،أو عدم فعله: " وهذه القوة الحقيقية، منها ما لها عائق من خارج يعوقها، فهـذا قـد يمكـن أن يقع، وقد يمكن أن لا يقع.. ومنهـا مـا ليـس لهـا عوائـق مـن خـارج، وهـذه ضرورة واقعة وخارجة إلى الفعل " [4].

وعلى الرغم من أهمية السبب الأول في تكـوّن الموجـودات، وهـو المعبر عن العلاقة الجدلية بين مادة الموجود وصورته، إلاّ أن السبب الخارجي، الناتج

---

[1] - المصدر السابق نفسه ، ص/٧٤٢/.

[2] - المصدر السابق نفسه ، ص/ ٧٨٤/.

[3] - المصدر السابق نفسه ، ص/ ٧٨٧/.

[4] - ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص/ ٢٨/ المعطيات السابقة نفسها.

عن علاقة الموجودات بعضها ببعض، يعتبر عائقاً لعمل السبب الأول،أو مسّرعاً له. ولنلاحظ العلاقة الجدلية بين السببين الداخلي والخارجي في تكوين الموجودات " أنه لمّا تبيّن أن كل متحرك له محرك، وكان ظاهراً أنّ المحرك إذا كان من خارج، فهو يحرك بأنْ يتحرك إذا كان جسماً، فان الغنى هاهنا محركات متحركات، أكثر من واحد، يحرك بعضها بعضاً، فباضطرار ما ينتهي إلى متحرك أول من ذاته "[1].

وإذا كان تحرك الموجودات من القوة إلى الفعل، مشروط بالسببية الذاتية ـ الداخلية ـ أولاً، وبالعلاقات السببية بين الموجودات – الخارجية – ثانياً، فإنها، محكومة بالضرورة الطبيعية، فـ"ليس يتحرك هنالك المتحرك، من أي شيء اتفق إلى أي شيء اتفق... بل من شيء محدد إلى شيء محدد"[2].

بعد أن حدد سبب وجود وتكّون الموجودات الطبيعية، بالعلاقات السببية الطبيعية، الجوهرية منها والثانوية على جهة الضرورة الطبيعية، نقض الغائية اللاهوتية، وأثبت صيرورة الموجودات من القوة إلى الفعل، ومن الكمال المتضمن للقوة إلى الكمال الأرقى، دون اللجوء إلى سببٍ من خارج الطبيعة " فالطبيعة هي التي لها من نفسها مبدأ حركة " [3] فالعالم ليس موجوداً أزلاً وأبداً فحسب، وإنما هو في تحوّل مستمر بالسببية الطبيعية، ومحكوم على جهة الضرورة، وتلك هي الغائية الطبيعية.

لم ينقض ابن رشد رؤية الأشاعرة وإمامهم الغزالي في مسألة: أصل الوجود وصيرورته وإلحاقهم العالم الماديّ بكافة موجوداته، بفاعل مفارق مطلق الفعالية، وإنما أيضاً انتقد ونقض مقولات فلسفية عدة، أخذ بها

---

[1] – ابن رشد : تلخيص السماع الطبيعي ، ص/٩٨/ المعطيات السابقة نفسها.

[2] – ابن رشد : تلخيص السماء والماء ، ص/٦٧/ المعطيات السابقة نفسها.

[3] – ابن رشد : تلخيص السماع الطبيعي ، ص/١٢/.

الفلاسفة الفيضيون، ومنها رؤيتهم للفاعل، فالفاعل لديهم هو الفاعل للحركة (الدفعة الأولى) في المادة الأولى،أو المادة الخاصة بموجود موجود، وهو الفاعل المطلق أو واجب الوجود بذاته، أي أنّ العالم كموجود ماديّ متحرك، تم دفعه * للحركة، من قبل الفاعل المطلق "الله"،فينتج عن ذلك سكون المادة، وسلبها حركتها الذاتية وخصائصها، وإعادة مفهوم السببية الطبيعية، إلى مصدر مفارق للطبيعة، وبالتالي تعليق مصير العالم وصيرورته،بذات مفارقه، وهذا ما يعيد مفهوم الغائية الطبيعية إلى الغائية اللاهوتية، يقول فيهم ابن رشد " ولما كانوا يعتقدون أنّ الحركة فعل الفاعل وأنّ العالم لايتم وجوده إلاّ بالحركة، قالوا أنّ الفاعل للحركة هو الفاعل للعالم " [1] بينما الفاعل لدى ابن رشد " ليس يصدر عنه شيء؛ إلاّ إخراج ما بالقوة إلى الفعل " [2] وهو الفاعل الخاص بموجود موجود، أي من ذات الموجود المتحرك،حركة صيرورة،من القوة إلى الفعل، وبالتحديد من مادته بالذات، ذلك لأن"كل متكوّن، فإنما يكون شيئاً ما، أعني خلقة وصورة، ومن شيء ما، أعني عنصراً، وبشيء ما، أعني فاعلاً، وكان من الظاهر في جميع المتكونات، سواء كانت عن الطبيعة أو عن الصناعة، أنّ الفاعل يلزم فيه ضرورة،أنْ يكون عن المفعول بالعدد، وأن يكون هو والمفعول واحداً بالماهية والحد أو مناسباً " [3].

بينما الفاعل المطلق والمفارق لدى ابن رشد، فهو المحرك الذي لا يتحرك، وهو فاعل على القصد الثاني - حسب تعبيره. فهو خير مطلق أي

---

* - الحركة أزلية أبدية عند ابن رشد " امتنع أن يوجد للمتحرك الأول الأزلي حركة أولى بالزمان ، فبيّن أن حركته الأولى لم تزل ولا تزال " من كتاب السماع الطبيعي ، ص/ ١٤/.

[1] - ابن رشد : تهافت التهافت ، ص/٤٢٨/ المعطيات السابقة نفسها.

[2] - ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة ، ج٢ ، ص/ ١١٧١/ . المعطيات السابقة نفسها.

[3] - ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص/ ٤٩/ المعطيات السابقة نفسها.

قيمة أخلاقية قصوى تتحرك إليـه الكائنـات حـركة العاشـق للمعشـوق، أي بقوة المثال، ليس إلاّ، لذلك فهو ليس فاعلاً أولاً وبالذات، وإنمـا هـو محـرك، وهو على هذه الجهـة يعتبر فـاعلاً – وصـورة –وغايـة. يقـول في ذلـك ابـن رشد:بأن " جميع الموجودات تطلب غايتها بالحركة نحوه. وهـي الحركـة الـتي تطلب بها غاياتها التي من أجلها خُلقت. وذلك بيّن: امّا لجميع الموجـودات، فبالطبع. وأمّا للإنسان، فبـالإرادة" [1]. ويخلـص إلى القـول:" وان قيـل: اسـم الفاعل على الذي في غير هيولى.

فباشتراك الاسم " [2] لهذا فإنْ كان المحرك اللامتحرك فاعلاً للموجودات، فمن جهة كونه صـورة غائيـة مثلـى لهـا، فتتحـرك الموجـودات لأن تصيرهـا، وتحركهـا هـذا " بـالطبع" أي علـى جهـة الضـرورة الطبيعيـة، هــذا بالنسـبة للموجودات الماديّة غـير العاقلـة، وعلـى جهـة الضـرورة الطبيعيـة والأفضـل، وبـالإرادة والاختيـار بالنسـبة للـذات الإنسـانية. فمـن جهـة الضـرورة كـون الإنسان كائناً مادياً كبقية الكائنات، ومن جهة الأفضل، كونه كائنـاً ناطقـاً، وفاعلاً، وإخلاقياً.

وبذلـك نكـون قـد أتينـا علـى نهايـة بحـث العـالم في حـدوث مسـتمر، موضحين ماهية العالم وهويته،من خلال البحـث في عمليـة تكـوّن موجوداتـه الصائرة دائماً، من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، محققة غائيتها الطبيعيـة، وذلك بالعلاقة مع الفاعل من ذات الموجود، ومن خارجه، بالعلاقة أيضاً مـع المحرك الـذي لايتحـرك.بهـذا نستطيع أن نلخـص في نهايـة هـذا البحـث النتائج التالية:

---

[1] – ابن رشد : تهافت التهافت ، ص/ ٣٨٢.

[2] – المصدر السابق نفسه ، ص/٣٧٩.

١- أنّ العالم في تكـّـون موجــوداته وصيرورتها من القوة إلى الفعل، محققاً غائيته الطبيعية، نتاج فعل السببية الموضوعية:

آ- الأسباب الذاتية -الجوهرية - في ذات الموجود وبالتحديد في مادته.

ب- الأسباب الخارجية. وهي الأسباب الناتجة عن علاقة الموجودات بعضها ببعض.

جـ- العلاقة الجدلية بين الأسباب الخارجية، والأسباب الداخلية، كمعيقة أو مسرعة للأسباب الداخلية.

د- بالعلاقة الطبيعية بين الموجود الماديّ والمحرك الذي لايتحرك.

٢- أنّ العالم الماديّ بكل موجوداته، محكوم بالضرورة الطبيعية.

٣- أنّ الذات الإنسانية، من الناحية البيولوجية، محكومة أيضاً - كبقية الموجودات المادية - بالسببية الطبيعية على جهة الضرورة، كونها مادية " كائنة فاسدة" ومحققة لغائيتها، ضمن الضرورة الطبيعية، وعلى جهة الأفضل - كونها ناطقة وفاعلة وأخلاقية،وهذا ماسنبحثه في الباب الثاني.

وبذلك يعتبر ابن رشد الممثل الفذ لعملية تطوير الفكر الفلسفي، ومن ضمنه مسألة الوجود الماديّ وصيرورته -حدوثه - المستمر، فلقد تجاوز - وبشكل شامل - البدايات الفلسفية التي أنجزها كل من: الفارابي وابن سينا - وابن طفيل وغيرهم. وأصبح الشخصية الأولى التي استطاعت فعلاً إرساء قاعدة فلسفية، متميزة بتماسكها ووضوحها الماديين - حيث شهدنا لديه الرؤية الفلسفية العميقة الأولى في إطار المجتمع العربي الإسلامي الوسيط وذلك: بنقضه المباشر والشامل للمسلمة الدينية القائمة على الخلق من عدم

مطلق، وقد استلهم في عملـه هـذا الفكـر الأرسـطي بشـكل متمـيّز، وتجـاوز المفهوم الفيضي لأفلوطين. وكان الوريث الشـرعي المبـدع للقدريـين الأوائـل وللمعتزلة، بحيث أقام على أساس ذلك، وبإبداع فلسفي ذاتـي عميـق، بنيانـاً فلسفياً شامخاً، يرى من خلاله أنّ: **العالم يشكل وحدة مادية مترابطة جدليـاً، وهذا ما سنبحثه في الصفحات القادمة.**



الفصل الثالث

العالم وحدة مادية
مترابطة جدلياً

العالم وحدة مادية جدلية

نعتمد في هذا البحث عدة قضايا أساسية، وجدناها جليّة واضحة، لدى ابن رشد، تبرهن على ما نحن بصدده. وهذا ماسنعرضه، ونبيّن غامضة خلال البحث، ولابد من إبراز هذه القضايا منذ البداية:

أولاً: أنّ العالم الماديّ - في تحقيقه لغائيته - يشكّل وحدة ماديّة جدليّة.

تتجسد هذه الوحدة في العلاقات القائمة بين:

آ - الجرم السماوي، والعناصر الأربعة - التراب - الماء - الهواء -النار.

ب - العناصر الأربعة ذاتها، المكوّنة لكافة الموجودات الماديّة.

حـ - المادة والصورة في كل موجود ماديّ.

ثانياً: الإنسان كائن طبيعي، لكنه أرقى الكائنات.

ثالثاً: الطبيعة تحقق غائيتها "بالطبع" دون أن تعني ذلك، أو تعيه.

يرى ابن رشد أنّ العالم مؤلف من الجرم السماوي، والعناصر الأربعة: **التراب - الماء - الهواء - النار**، ومنها تنشأ وتتكوّن كافة الأجسام الطبيعية.

والعالم قديم أزلي - أبدي، لا يفنى، ولم يخلق من العدم المطلق، كذلك الجرم السماوي فانه لا يتحول.

أما العناصر الأربعة، فان كانت أزلية أبدية في مادتها، فإن صورها متكونة - متحولة قابلة للتنوع والتغيّر، وبتكوّنها تنشأ كافة الأجسام الماديّة بما فيها الإنسان. وإنّ تكوّنها وصيرورتها، نتاج فعل السببية الموضوعية،

وبقانونية طبيعية محكمة. يقول في ذلك ابن رشد:" وإذا ظهر أنّ الأزلي، غير فاسد وغير كائن، وأنه ليس فيه قوة على الفساد، فبيّن أنّ العالم بهذه الصفة.

وأما الجرم السماوي، فليس فيه قوة أصلاً على الفساد، لافي جزئه ولافي كله، وبذلك تباين مادته مادة الأجسام المتحركة حركة استقامة، أعني الماء والنار والهواء والأرض.

وأما هذه الأجسام البسيطة، فإنها وإنْ كان فيها قوة على الفساد، فذلك في أجزائها لافي كلها، لأن المادة الموضوعة لها، على ما تبين،ليس يمكن فيها أنْ تتعرى عن جميع الصور، فليس فيها إمكان فساد الكل. "[1]

ويرى أن كافة الموجودات المادية الحسيّة؛ في تنوع صورها، واختلاف أشكالها، تتكوّن من العناصر الأربعة البسيطة: التراب – والماء – والهواء – والنار، وهي متسلسلة وجودياً، مترابطة سببياً، محكومة بالضرورة الطبيعية.

مصنفة إلى أصناف ثلاث حسب تكونها:" إنّ أنواع التركيبات ثلاثة: فأولها التركيب الذي يكون من وجود الأجسام البسائط في المادة الأولى، التي هي غير مصورة بالذات.

والثاني: التركيب الذي يكون عن هذه البسائط، وهي الأجسام المتشابهة الأجزاء.

والثالث: تركيب الأعضاء الآلية، وهي أتم ما يكون وجوداً في الحيوان ومنه الإنسان."[2]

مما سبق، نستطيع تدوين النقاط الأساسية التالية، والتي ستتضح أيضاً خلال العرض اللاحق:

---

[1] – ابن رشد : تلخيص السماء والعالم ، ص/ ٣٨ / . المعطيات السابقة نفسها.

[2] – ابن رشد : تلخيص كتاب النفس ، ص/ ٤ / . المعطيات السابقة نفسها.

١- وحدة الوجود المادية لهذه الموجودات، فهي ذات منشأ ماديّ واحد.

٢- تسلسل وجود الكائنات المادية، من الأدنى إلى الأعلى، ومن البسيط التركيب إلى المعقد،من العناصر البسيطة الأربعة، إلى الأجسام " المتشابهة الأجزاء " وحتى الأجسام الحية - النبات - والحيوان بما فيه الإنسان.

٣- الإنسان جزء من الطبيعة - كائن طبيعي - ولكنه أرقى الكائنات.

والمهم: البحث في كيفيّة تكوّن هذه التركيبات للموجودات الماديّة، وتحديد أسباب وجودها،واستجلاء العلاقات المادية الجدلية في تكوينها، وصيرورتها، وتحقيقها لغائيتها.

ينطلق ابن رشد في بحث هذه المسألة، من قضية أساسية وهامة وهي: وضع المحرك الأول جانباً في عملية تكوّن الموجودات. وذلك بنقض مفهوم الفاعل عنه، واستبداله بمفهوم المحرك الأول الذي لا يتحرك،وحتى المحرك الأول ذاك، لاعلاقة مباشرة له بمسألة تكون الموجودات المادية. يقول في ذلك: متسائلاً، ما هو السبب: " السبب الفاعل الأقصى للكون والفساد، وهو الذي ذهب إعطاؤه على جميع القدماء؟ !.

انّ الفاعل هو: مامن شأنه أنْ يفعل أثراً وكيفية في المتحرك عنه، ولذلك ليس يطلق أرسو اسم الفاعل على المحرك الأول" [١].

وبهذا استطاع أن يتجاوز مسألة العلاقة بين اللاماديّ كفاعل، والماديّ، وبتجاوزه هذا استطاع أنْ يضع قاعدة أساسية في بناء الماديّة الجدليّة.

---

[١] - ابن رشد : تلخيص كتاب الكون والفساد ، ص/ ٢٦ / . المعطيات السابقة نفسها.

ولنبدأ مع ابن رشد: أولاً في استجلاء العلاقات الماديّة الجدليّة بين المادة والصورة في تكوّن وصيرورة الموجود الماديّ ذاته.

يرى ابن رشد، أنّ الموجود الماديّ المحسوس مؤلف من " ثلاثة: مادة، وصورة، والمجتمع منهما " [١].ولابد من تعريف كل من المادة والصورة:

" فالمادة هي الشيء الذي هو بالقوة، الشيء الذي سيكون بالفعل " [٢].

وهي – أي المادة – الموضوع لكافة التغييرات بأشكالها المتعددة، والتي تتمظهر بصور معينة: " لجميع التغيرات الأربع، التي هي الكون والفساد، والنمو والنقص، والنقلة والاستحالة، موضوعاً عليه يكون التغيير " [٣]لذلك فالمادة هي مصدر ومنبع كافة أشكال الحركات،ومسارها من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، ويحدد الغاية من هذه التغيرات والحركات التي تنشأ من مادة الموجود بقوله:" أن الغاية الأولى في الكون هي الصورة." [٤].

لذلك فصورة الموجود هي:نتاج حركة مادته وبكلمة أدق: الصورة هي أسلوب تمظهر المادة بواسطة الحركة.

ولكن ما الصورة؟.."أما الصورة فهي الفعل" [٥] فالصورة هي الوجود المحقق بالفعل،والذي نتج عن الوجود بالقوة من مادة الموجود.والموجود المشخّص " هو المؤتلف من هذين" [٦].

---

[١] – ابن رشد : تلخيص كتاب ما بعد الطبيعة ، ص/٦٩ / . المعطيات السابقة نفسها.

[٢] – المصدر السابق نفسه ، ص / ٦٦/.

[٣] – ابن رشد : تلخيص السماع الطبيعي ، ص/ ١٧ / .

[٤] – المصدر السابق نفسه ، ص/ ٦٦ / .

[٥] – ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص/ ٦٦ / .

[٦] – ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص / ٦٦ / .

لذلك. فالسبب الأولي والأساسي في تكوّن الموجود، هو حركة مادته.

ولكن. أليس للصورة أثر في مادة الموجود وفعاليتها؟ وبشكل أدق. أليس للصورة أثر وفعالية في عملية تكوين الموجود الماديّ المشخص؟...

إذا كانت الصورة هي الغاية الأولى في الكون، لذلك فهي تعتبر سبب غائي، أي السبب " الذي إليه يتحرك المستَكْمِلُ به، لِيَتِمَ وجوده بالاستكمال به " [١] وبذلك تعتبر الصورة المحرك لمادة الموجود،ولكنه محرك ثانوي أو سبب ثانويّ، في تكوّن الموجود المشخص.

لهذا فابن رشد، يعطي الأولوية من بين أسباب تكوّن الموجودات، للمادة، والسبب الثانوي للصورة.

ولكن هذين القطبين: المادة والصورة، يشترط وجودهما وجود الآخر على أساس وجود ماديّ جدليّ،وفي هذه العلاقة تكمن الوحدة المادية الجدلية. وبذلك تجاوز الفكر الفلسفي السالف عليه.

ليس هذا فحسب؛ بل حدد القوة الموجودة في الموجود الماديّ، الصائر إلى تحقيق غايته، من صورة إلى أخرى تليها - عبر رؤيته للموجود مؤلفاً من مادة وصورة - في القوة التي هي خاصية المادة، وليس في الصورة المتكوّنه: " أن هذا النوع... مما يقال عليه لامتناه، إنما وجوده كما قلنا بالقوة والإمكان، وأن يكونْ بهذه الصفة فإنما ينسب إلى المادة، لأنَّ القوةَ عارضة لها على ما تبين .

وأيضاً فان التناهي، إنما هو بالصورة وتابع لها، والمادة لما كانت غير محصورة بالذات، لم تكن لها نهاية تخصها، بل متى حصلت فيها صورة،

---

[١] - ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة ، ص / ١٨٦ / .

أمكن أن تفارقها، وتحلها صورة أخرى، وذلك ممكن إلى غير نهاية بما هي مادة في الماضي والمستقبل "[1].

ولكن ما السبب الفاعل، المحرك لمادة الموجود من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل – الصورة –؟، يجيب ابن رشد: أنّ " الفاعل... ليس يصدر عنه شيء، إلاّ إخراج ما بالقوة إلى الفعل "[2].

وبهذا استطاع أنّ يبيّن: أنَّ الوجود بالقوة هو خاصية أساسية في ذات المادة،وأنّ الفاعل من ذات المادة، وليس مفارقاً لها، وهو المخرج للقوة بواسطة الحركة،لأن تصير صورة محددة، تتناسب مع ما هي – أي المادة – قوية علّية. فإذا كان الموجود الماديّ المحسوس؛ نتاج العلاقة الجدلية بين المادة وصورتها، فإن المادة هي العنصر الأساسي في تلك العلاقة، وهي – أي المادة – بما تتضمنه من قوة – فاعل – السبب الوجوديّ الأول لوجود الموجود. وكذلك الصورة كغاية،تعتبر محركاً للسبب الماديّ نحو الإستكمال. فالحركة الموضوعية، والفعالية الحقيقية، تنطلق مما هو ماديٌّ، وتعتبر السبب الأساسي في تكوّن الموجود، والتحريك – بوجهه الثانويّ، يأتي من الصورة كمحرك وسبب غائي.

من هنا جاءت مقولة "واهب الصوّر"، باعتبار، أنّ الصورة محرك أساسي، وفاعل حقيقي في المادة لأنْ تتناسب مع الصورة. وبالتالي: فواهب الصور هو المحرك الأول،والأساس الذي يهب الصورة للموجودات. أي أنّ أصحاب هذه المقولة، قلبوا العلاقة – (رأساً على عقب) فاعتبروا (الأولي– المادة –ثانوياً، لابل سلبياً، والثانوي – الصورة) جعلوه أساسياً وفاعلاً

[1] – ابن رشد : تلخيص السماع الطبيعي ، ص / ٣٥ / . المعطيات السابقة نفسها .
[2] – ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة ، ص/ ١٦٥٢ / . - - - -

حقيقياً، بدلاً من كونه محركاً ثانوياً، وجعلوا من "واهب الصور" ذاته، فاعلاً مفارقاً للمادة.

وبذلك:كان مفهوم ابن رشد هو إعادة العلاقة إلى شكلها ووجودها الحقيقي، كعلاقة مادية جدلية، أساسها المادة، ومحركها الثانوي الصورة.

وللتعمق أكثر، نتساءل. ما السبب المؤلف بين المادة والصورة؟... وبتعبير أدق، ما الفاعل في المادة وحركتها من القوة التي هي منها وخاصيتها، إلى الفعل الصورة؟...هل هو "المحرك الذي لا يتحرك" ونكون بذلك قد عدنا إلى مقولة " الخلق" الإلهي. علماً بأنّ ابن رشد - ومنذ بداية البحث - كان قد وضعه جانباً.

أم أنه فاعل من ذات المادة؟. وإذا كان ذلك كذلك. وهو كذلك. فما هو؟. يقول ابن رشد:

أنّ " الفاعل.. ليس يصدر عنه شيء، إلاّ إخراج ما بالقوة إلى الفعل " ثم يحدد كلامه بشكل أدق:" أنّ الفاعل... ليس هو جامع بين شيئين بالحقيقة (وهنا المادة والصورة ع.ع) وإنما هو مخرج ما بالقوة إلى الفعل " والوجود بالقوة - كما أوضح في الصفحات السابقة - هو خاصية أساسية في ذات المادة،وبالتالي فالفاعل من ذات المادة، وهو المخرج للقوة لأن تصير صورة ما- وجوداً بالفعل،يتناسب مع ماهي- أي المادة -قوية عليه.فإذا كان الموجود الماديّ نتاج العلاقة الجدلية بين المادة وصورتها، فإنّ المادة هي العنصر الأساس والأول في هذه العلاقة، وهي -بما تتضمنه من قوة -السبب الوجودي لهذا الموجود، والقوة هي قوة على الحركة، أي قوة المادة لأن تتحرك وتحقق صورتها فالفاعل:كما أنه ليس الصورة - فهو ليس الحركة

بحد ذاتها، وإنما هو قوة المادة الحركية، يقول ابن رشد:" الحركة ضرورة تابعة لجوهر الشيء المتحرك (المادة ع.ع) وجارية منه مجرى الخاصة " [1].

إذاً فالحركة بحد ذاتها ليست هي الفاعل.وللتعرف على منشأ الحركة كفاعل حقيقي،لابد من التعرف على القوة ومصدرها.

يحدد ابن رشد القوة بأنها "تقال على كل مافي ذاته مبدأ حركة " [2]، وتقال "على الأشياء المحركة لغيرها " [3].أمّا المنشأ فهو:الأضداد التي بينها متوسط، فهو الذي توجد فيه الحركة " [4].

وكلما تحقق عن الحركة كمال معين –صورة –فإنّ هذا الكمال المحقق يتضمن فيه قوة؛ لأن تتابع الحركة مسارها، ويتابع الموجود صيرورته؛ من كمال إلى كمال أرقى منه..[*]

ويتابع ابن رشد تعمقه في تحديد عملية تكوّن وصيرورة الموجود الماديّ،من خلال العلاقة الجدلية بين المادة المتحركة والصورة –من القوة إلى الفعل.وذلك بتعينه مسار الحركة بين المتضادات التي بينها متوسط، يقول: "فالتضاد في الحركات، إنما هو بما منه وبما إليه " [5] في مادة الموجود لأن تصبح بصورة معينة. فـ"بما منه" هو الوجود بالقوة الذي يعتبرمنبع الحركة في مسارها، عبر الحالة المتوسطة، إلى "بما إليه "وهو الوجود بالفعل، وهو الصورة

---

[1] – ابن رشد : تلخيص السماء والعالم ، ص/ ٣ / . المعطيات السابقة نفسها.

[2] – ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص / ٢٧ / . - - - -

[3] – ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص/ ٢٧ / . - - - -

[4] – ابن رشد : تلخيص السماع الطبيعي ، ص / ٦٠ / . - - - -

[*] – أيضاً مراجعة تلخيص السماع الطبيعي ، ص/ ٦٠ / . وهذه هي صيرورة الموجودات ، أي غائيتها.

[5] – المصدر السابق نفسه ، ص/ ٦٨ / .

المحققة. وهذا يعني:تصوير عميق ودقيق لتغير حالة مادة الموجود، من حالة القوة، إلى حالة متوسطة، بين "ما منه - وما إليه" إلى حالة "بما إليه "

أي إلى حالة الصورة المحققة بالفعل. أي أنها عملية تحوّل وتغير تراكمي في حالة مادة الموجود، من حالة الوجود بالقوة "بما منه " إلى حالة متوسطة بين ما منه وما إليه، إلى حالة المادة التي تتمثّل وتتجسّد وتتشخّص فيها الصورة المحققة بالفعل "بما إليه " وهي عملية تحوّل نوعي في حالة المادة، نتجت عن التحوّل التراكمي الأولي "بما منه " وبالمتوسط.

لذلك فعملية تكوّن الموجود هي نتاج عملية تحوّل تراكمي في حالة مادة الموجود، تؤدي إلى حالة تحول نوعي، أي تكوّن صورة جديدة محققة بالفعل.

ولنتركه يتحدث بمثال حول ذلك: " أنه ليس يلزم في الأبيض عندما يتحرك، أن يكون بعضه في البياض وبعضه في السواد، بل إنما يلزم أن يكون بعضه أبيض وبعضه في المتوسط الذي إليه ينتقل أولاً من الأبيض، كأنك قلت الأغبر، وذلك في حين ما يتغير، والمتغير هاهنا مساوٍ للمتحرك... وإنما قَبلَ التحرك من حيث هو ذو أجزاء صار بها ذا وضع، وكذلك الأمر في المتكون والفاسد، فإنهما ذو عظم، وليس يتكوّن المتكوّن أو يفسد الفاسد دفعةً في غير زمان، بل يذهب منهما جزؤ ويحصل جزؤ، وكذلك النامي والذابل، فأما حركة الاستحالة، فلشاكٍ أن يشك فيه، ويقول: هبك ذلك كان في هذه الأصناف من التغاير، لأن ذلك لاحق لها من حيث هي ذات أجزاء، وأما المتحرك مثلاً من الحرارة إلى البرودة فليس، إنما هو متحرك بهذه الحركة من حيث هو ذو أجزاء ووضع، إلاّ بالعرض، فكيف يقال فيه بأن بعضه فيما منه وبعضه فيما إليه. ولكن هذا الشك ينحل: من أنّ المحيل يلزم ضرورة أنْ يكون من المستحيل ذا وضع، وإذا كان هذا هكذا فظاهر أنّ الجزء الذي يلي المحيل هو الذي يتقدم في الاستحالة، ثم الذي يليه، ثم الذي

يليه، إلى آخر الاستحالة. فقد تبين من هذا القول أن المتغير بالتقديم والتحقيق هو المتغير الموجود في الجوهر والكم والكيف والأين، منقسم بما منه وما إليه في حين تغيره "[1] *.

لذلك: فعميلة تكوّن الموجودات المادية هي: نتاج العلاقة الجدلية بين المتضادات في مادة الموجودات ذاتها، وتغيرها (أي المادة) وتحولها في صيرورة مستمرة من حالة" بما منه " إلى حالة " بما إليه" لتحقيق صورة معينه، من صورة متضمنة للقوة إلى صورة أكثر كمالاً، وهذا هو السبب الأساسي والجوهري في تحقق غائية الموجودات المادية.

وبذلك: برزت عبقرية ابن رشد فيلسوفاً ماديّاً جدليّاً، اعتمد نتائج العلوم الطبيعية في مرحلته التاريخية، ممحورة برؤية فلسفية للعالم، تتجاوب مع طموحات القوى الطبقية الرأسمالية الناشئة في مرحلة نهوضها الثوري.

وننتقل - مع ابن رشد - إلى مستوى آخر من البحث في العلاقة الجدلية، بين مكونات مادة الموجود الماديّ من العناصر الأساسية الأربعة: التراب - الماء - الهواء - النار، التي تتألف منها مادة كافة الأجسام الماديّة (المركبة - والآلية) حسب تعبير ابن رشد. وبالتالي تحديد المتضادات في هذه العناصر الأولية. يقول ابن رشد: " أن الأجسام البسائط التي توجد لها هذه المتضادات في الغاية،هي اسطقسات (عناصر ع.ع) المركبات، وهذا النحو من البيان هو برهان سبب ووجود "[2].

ويبدأ بحثه بتصنيف المتضادات في هذه العناصر إلى: متضادات (في الغاية) ومتضادات ثانوية. وعنها تنشأ العلاقات الجدلية في مادة الموجود الماديّ،

---

[1] - ابن رشد : تلخيص السماع الطبيعي ، ص / ٨١ - ٨٢ / .

* - لضرورة البحث وما استخلص من النتائج ، وضعت هذا الشاهد المطول.

[2] - ابن رشد : تلخيص الكون والفساد ، ص/ ١٦ / .

لتكوّن صورته المحددة. فالمتضادات في " الغاية " هي: الحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة " أما المتضادات الثانوية فهي عديدة " إن المتضادات التي توجد في الأجسام المركبة العامة لجميعها، هي المتضادات المدركة بحس اللمس، إذ كل جسم طبيعي فملموس، والمدركة بحاسة اللمس هي: الحرارة والبرودة - والرطوبة واليبوسة - والثقل والخفة - والصلابة واللين - والتخلخل والكثافة، واللطافة والغلظ، والقحل واللزوجة، والخشونة والملاسة "[1].

ويصنف القوى المتضادة " في الغاية " إلى قوى فاعلة هي الحرارة والبرودة، وقوى منفعلة هي الرطوبة واليبوسة. أما القوى المتضادة الثانوية فهي منحازة إلى القوى المتضادة " في الغاية ".

والقوى المتضادة في الغاية، توجد بشكل متضاد في كل عنصر من العناصر الأربعة، أي كقوى فاعلة وقوى منفعلة، كوجود الحرارة فاعلة، واليبوسة منفعلة، وإلاّ لاوجود لجسم مركب عن هذه العناصر، " إنما توجد له قوتان من هذه القوى،وإلاّ لم تكن الإسطقسات متضادة،وكان ليس يمكن

مزاوجات هذه القوى "[2]. وحتى العناصر الأربعة بحد ذاتها: التراب، الماء، الهواء، النار، فهي متضادة فيما بينها،بحسب غلبة القوى المتضادة بكل عنصر منها،فالتراب تغلب عليه صفة أو قوة اليبوسة،والماء تغلب عليه قوة الرطوبة المنفعلة، والنار تغلب عليها قوة الحرارة الفاعلة، وهكذا.

---

[1] - ابن رشد : تلخيص الكون والفساد ، ص/ ١٦ / .

[2] - المصدر السابق نفسه ، ص/ ١٨ / .

ونتيجة لصراع وغلبة تضادها، تنشأ عنها وتتكون الأجسام كافة " أنه يلزم أن توجد أجسام أربعة بسيطة بهذه الصفة، عنها تتركب سائر المركبات" [1].

ولنسر مع ابن رشد في التعرّف على كيفية فعل القوى المتضادة " في الغاية "،الفاعلة منها والمنفعلة، في مادة العناصر الأربعة التي تؤلف كافة الأجسام،والعلاقة الجدلية بينها على " جهة الضرورة الطبيعية " بين تلك العناصر في تكون وصيرورة " الأجسام المتشابهة الأجزاء والآلية " وملاحظة الفاعل الذي هو صراع هذه المتضادات. يقول ابن رشد: " تبيّن من أمر هذه الأجسام... أنها مركبة عن الأربعة الإسطقسات المشهورة، وأن هذه الأربعة، إنما هي اسطقسات بالقوة الفاعلة التي لها والمنفعلة..أن هذه القوى الفاعلة هي الحرارة والبرودة والمنفعلة هي الرطوبة واليبوسة، وأنّ الكون لهذه الأجسام المتشابهة الأجزاء، إنما هو باختلاط تلك الإسطقسات " [2] والاختلاط هنا يعني التماس والتمازج والتفاعل بين العناصر،وبنسب محددة، لنشوء موجود معين، أو للانتقال والتحوّل من صورة إلى صورة أخرى.

ويرى ابن رشد: أنّ تكوّن الموجودات عن العناصر الأربعة، واستكمالها لذاتها، إنما هو نتاج فعل القوى المتضادة بالذات " أن القوى التي بها الإسطقسات إسطقسات هي تلك القوى الأربع، أعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، وأن سائر الأشياء الحادثة في الأمور الكائنة الفاسدة إنما تنسب إلى هذه القوى فقط،وذلك أولاً وبالذات " [3].

[1] – المصدر السابق نفسه ، ص / ١٩ / .

[2] – ابن رشد : تلخيص الآثار العلوية ، ص/ ٧٨ / .

[3] – المصدر السابق نفسه ، ص / ٧٩ / .

ويوضح كيفية تكوّن الأجسام،نتيجة العلاقة بين القوى الفاعلة المنفعلة المتضادة في العناصر الأربعة، وذلك نتيجة لتفاعل الخصائص الذاتية لمادة الموجود المتكوّن والمتحول، تلك الخصائص المتضادة.

كقوى فاعلة ومنفعلة "،أنّ الكوّن إنما يكون بفعل القوى الفاعلة، وانفعال المنفعلة،فمن البيّن أنّه إنما يوجد الكون ويتم؛ إذا غلبة القوى الفاعلةُ المنفعلةَ وساقتها إلى الصورة،وأن الفساد بخلاف ذلك،أعني إذا غلبت القوى المنفعلةُ القوى الفاعلةَ الحافظة، وذهبت صورة الكون " [1].

فتكوّن صورة الموجود أو فسادها، ليس مشروطاً بفعل القوى الفاعلة فقط، وإنما بانفعال القوى المنفعلة،وقبولها أو عدم قبولها لفاعلية القوى الفاعلة داخل مادة الموجود ذاته،وصيرورتها "بما منه " إلى الصورة المعينة "بما إليه" وهذا يبرز - أيضاً - العلاقة المادية الجدلية بين تلك القوى، فالصورة، نتاج هذه العلاقة الناشئة عبر صراع القوى المتضادة (الفاعلة والمنفعلة) في ذات مادة الموجود الماديّ المتكوّن من صورة إلى صورة أرقى منها، لأنّ الصورة الأولى هي صورة لموجودٍ ماديّ، أي أنها ناشئة عن صراع القوى الفاعلة والمنفعلة في ذات المادة، لذلك فالصورة هذه تحمل مادتُها قوى فاعلة منفعلة؛ لأنْ تتكون عنها صورة أخرى أرقى من الأولى وهكذا، في صيرورة مستمرة ولانهائية.

أي أنَّ ابن رشد أوضح في مثاله هذا،عملية تكوّن الموجود الماديّ، وعملية استكماله لذاته، مع بقاء الموضوع (المادة).فهو تحوّل كيفي (صورة جديدة) نتج عن تحولات تراكمية في مادة الموجود.

---

[1] - ابن رشد : تلخيص الآثار العلوية ، ص/ ٨١ / .

أما فيما سيذكره الآن، فسنلاحظ التحول من موجود إلى موجود آخر بالنوع، أي أنه تحوّل من كيفية إلى كيفية أخرى، نتيجة لصراع القوى المتضادة،الفاعلة منها والمنفعلة. يقول في ذلك: " أن هذه القوى الفاعلة؛ إنما تسوق المنفعلة إلى أنْ تجعلها بحال يمكن فيها أنْ تقبل الصورة التي هي مخالفة لها بالنوع أو بالجنس، فما دامت تلك الصورة حافظة لتلك القوى المنفعلة،بالحال التي شأنها أن تتمسك بالصورة، يعني المكون، إذا ضعفت الصورة عن حفظ تلك الحال التي في الهيولى، استعدت الهيولى إلى قبول صورة أخرى،ففسدت الصورة الأولى، واستعداد الهيولى إنما يكون ضرورة لتغيير غير ملائم،يعرض للصورة التي في الهيولى، والصورة التي في الهيولى من جهة ما هي صورة مزاجية،حاصلة عن القوى الفاعلة، هي ضرورة حرارة أو برودة أو كلاهما " [1]

مما سبق نستطيع القول: أن ابن رشد ادرك وبيّن حقيقة تكوّن الموجودات، وتنوع صورها، ومستوى وكيفية تطورها،وصيرورتها في استكمال ذاتها؛ في تحقيقها لغائيتها الطبيعية، من العناصر الأربعة إلى الأجسام المتشابهة الأجزاء، من المعادن إلى النباتات والحيوانات بأنواعها المختلفة وتعدد فصائلها، ومنها الإنسان، ككائن طبيعي وجزء من الطبيعة من الناحية البيولوجية، ولكنه أرقى موجوداتها، لهذا فابن رشد استطاع أنْ يُدرك قانونية وجود الموجودات الماديّة وتكوّنها، وصيرورة وجودها اللانهائية، محدداً ذلك بفعل وصراع القوى الفاعلة والمنفعلة المتضادة، في ذات مادة الموجود،وأنْ يحدد صيرورة تحقيقها لغائيتها الطبيعية " بما منه إلى بما إليه".

فالفاعل الحقيقي - ليس من خارج مادة الموجودات الماديّة المتكوّنة والصائرة، وإنما هو: نتاج فعالية وصراع القوى المتضادة (الفاعلة والمنفعلة)

---

[1] - المصدر السابق نفسه ، ص/ ٨٢ / .

الرئيسة منها والثانوية، والتي هي خصائص مادة الموجود ذاته. فالصورة تتعين وتتحدد من قبل الخصائص الذاتية لمادة الموجود المتكوّن، والصائر من حالة مادية إلى حالة أخرى؛ لتحقيق صورة معينة، وبكلمة أدق: أن صورة الموجود الماديّ – هي نتاج فعل وفعالية القوى المتضادة (الفاعلة والمنفعلة) المادة الموجودة، وتغيّر حالتها – أي المادة – من حالةٍ إلى حالة "بما منه" لتحقق صورة معينة (بما إليه) أي أنّ الصورة هي أسلوب تمظهر المادة المتحركة.

فـ" الصورة تتغير من أجل وجودها في متغير، لامن جهة أنها متغيرة بذاتها، إذ كانت ليست بجسم ولا تنقسم " [1].

وبذلك نقض ابن رشد مقولة " واهب الصوّر" ومقولة " الفاعل المطلق" بشكلها الأشعري الغزالي،ورفض بالتالي الغائية القبْلية اللاهوتية، والتفكير الإيماني التسليمي، وبرهن أنّ السبب لوجود الموجودات، وصيرورتها من القوة إلى الفعل، لا يكون من خارج الموجودات الطبيعية؛ وإنما بداخلها، ومن ذاتها، مما في طبيعة الموجود وخصائص مادته بالذات والمتناقضة، فلكل موجود، ولكل ظاهرة تناقضاتها الداخلية الكائنة فيها، هذه القوى المتناقضة " القوى الفاعلة والمنفعلة في الغاية " هي التي تولد حركة مادة الموجودات، وتحولها من حالةٍ إلى حالة "بما منه إلى بما إليه" أي إلى صورة الموجود؛ التي تمثل وجه الكمال لحالة مادته المتغيرة. وهذا هو السبب الأساس، في تكوّن الموجودات؛ وصيرورتها اللانهائية.

وبذلك تجاوز مفاهيم المادية الميكانيكية، التي تعتمد العلاقات السببية الخارجية دون الداخلية بين الموجودات، وتعتبرها أولاً وبالذات.وهذا ما لا ينكره ابن رشد، وإنما يعتبره ثانياً، بالنسبة للعامل أو العوامل الداخلية لذلك، أي لأهمية العوامل الخارجية المادية في وجود الموجودات،وتكوّنها بعضها عن

[1] – ابن رشد : تلخيص كتاب النفس ، تحقيق الأهواني ، مكتبة النهضة المصرية ، عام ١٩٥٠ ، ص/ ١٠ /.

بعض، تبرز وحدة العالم كوحدة مادية جدلية «فمن هاهنا يظهر أن هذه الأجسام، ليس مبدأ حركتها في ذاتها فقط وإنما تحتاج إلى شيء من خارج»[1] هذا الشيء هو العلاقات المادية بين الموجودات بعضها مع بعض. فالأسباب الداخلية لا تفعل فعلها بصورة حقيقية وتامة، إلا ضمن شروط وأسباب موضوعية مناسبة وموافقة لها، أو معيقة وهنا تبرز جدلية الداخلي والخارجي. ولذلك يقول ابن رشد عن السبب أو الأسباب الخارجية المناسبة لفعل الأسباب الداخلية، أنه " هو المزيل العائق " [2].

أمام فعل الأسباب الداخلية، والصائرة من مغالبة وصراع الأضداد فيها.

والآن تأتي ضرورة بحث " الأسباب الخارجية في تكوّن وصيرورة الموجودات " وأثرها في فعل الأسباب الداخلية، **أي أننا سنبين العلاقة الجدلية بين الداخلي والخارجي، للأسباب المادية** الموضوعية في تكّون الموجودات، وصيرورتها الدائمة من القوة إلى الفعل المحقق، علماً بأن الخارجي يصبح داخلياً في الوحدة المادية الجدلية لتكوّن الموجودات وصيرورتها.

ونعني بالأسباب الخارجية، هنا العلاقة بين العناصر الأربعة-التراب - الماء -الهواء -النار.التي تعتبر المادة الأساسية للموجودات المادية،وبالتالي علاقتها في تكوّن الموجودات وصيرورتها من خلال علاقتها بالأسباب الداخلية المبحوثة سابقاً.

وفي بحثه لهذه المسألة،أقر نظرية شاملة، اعتمدها وطورها عن أرسطو، وذلك من خلال نقضه مقولات عدة أهمها:

---

[1] - ابن رشد : تلخيص السماع الطبيعي ، ص/ ١١٣ / . المعطيات السابقة نفسها.

[2] - المصدر لسابق نفسه ، ص/ ١١٤ / .

آ-نقضه مقولة الخلق من العدم المطلق، "فإما أن تتكوّن من لا جرم أو من جرم، فإنْ كانت من لا جرم لزم ضرورة أن يكون خلاء موجوداً... وأنْ يكون الكون من لاشيء " [1] وهذا مرفوض ومنفي من قبل ابن رشد.

ب ـ رفض مقولة تكوّن العالم من عنصر ماديّ واحد،أو العودة إلى عنصر" أسطقس" واحد.قال عن استاذه:"وأخذ يفحص هل هي واحدة، على ماكان يرى أيضاً كثير ممن سلف من الطبيعيين، أم كثير فأبطل أنها واحدة"[2].

جـ-نقض مقولة من قال:بالأجزاء التي لا تتجزأ، وأن الأجسام تتكون عنها، على جهة "التركيب والتجميع " بين هذه الأجزاء، أو على جهة " الكمون والانبثاق " معتمدين في تكّون الموجودات، الأسباب الداخلية الذاتية لمادة الموجود فقط، دون العلاقة بالأسباب الخارجية، والشروط الموضوعية "ثم فحص -أرسطو.ع.ع-بعد ذلك هل كون بعضها من بعض على جهة التركيب، كما كان يرى ذلك من يقول بالأجزاء التي لا تتجزأ، أو على جهة النقص، والخروج، كما يقول أصحاب الكمون. فبّين أنه ولاعلى جهة واحدة هو كونها ".

ويعيد سبب تكوّن الموجودات إلى الأسباب الأربعة: المادية -والفاعلية -والصورية- والغائية القريبة منها والبعيدة، وكنا فيما سبق قد بحثنا في الأسباب الداخلية، لتكوّن الموجودات وصيرورتها الغائية بشكلها الجدلي ما بين النهائي واللانهائي. **والآن سنبحث في الأسباب الخارجية -العلائقية بين العناصر الأربعة -التراب-الماء -الهواء -النار،كعناصر أساسية في مادة الموجودات. وأثرها على فعل الأسباب الداخلية.**

---

[1] - ابن رشد : تلخيص السماء والعالم ، ص/ ٦٦ / .

[2] - المصدر السابق نفسه ، ص/ ٦٦- ٦٧ / .

يرى ابن رشد أن العوامل الخارجية في وجود وتكوّن وصيرورة الموجودات،هي حركة العناصر الأربعة، والتي يدعوها بحركة النقلة بين هذه العناصر. ولكن ما الفاعل لهذه الحركة، وكيف تتم؟... وما آليتها؟.. يقول ابن رشد في تعريفه للمكان:" انّ المكان هو الذي تنتقل إليه الأجسام على جهة التشوق إذا كانت خارجة عنه، وتسكن فيه إذا بلغته على جهة الملاءمة والشبه، وما هو بهذه الصفة فهو نهاية جسم محيط... فإذا بدل ترتيب هذا البرهان، كان حد المكان التام، انه النهاية المحيطة بكونها استكمالاً للأجسام المتحركة، وغاية لحركاتها " [1].

لذلك، فالعناصر الأربعة متحركة، حركة شوقيه، [*] غايتها الاستقرار في مكانها الطبيعي،فالتراب أسفل الشيء – والماء فوقه – والهواء فوق الماء – والنار في الأعلى. وبذلك تحقق غائيتها الطبيعية، بتحقيقها لكمالها؛ الذي هو استقرارها في مكانها الطبيعي.

وهي حركة " على جهة الاستقامة " كما يسميها ابن رشد،إلى الأسفل أو إلى الأعلى. لكّن حركة" النقلة أو الأين " للعناصر الأربعة، لن تُدْرَكَ تماماً، إلاّ إذا وضعت في مكانها بين بقية الحركات،وأثرها ببقية الحركات، أي إلاّ إذا وضعت في وحدتها المادية، وعلاقاتها الجدلية، مع بقية الحركات: حركة الكون والفساد، والنمو والاضمحلال، وحركة الاستحالة. يقول في ذلك:" أنَّ الذي يجري مجرى الاستكمال لهذه الحركات هو الأين... والأين منه فوق ومنه أسفل، فإذن الفوق والأسفل هي الكمالات لهذه الحركات، وأما النار فكمالها الفوق، وأما الأرض فكمالها ؛ المكان الأسفل، والأجسام

---

[1] – ابن رشد : تلخيص السماع الطبيعي ، ص/ ٣٧/ .

[*] – الحركة الشوقية في الموجودات الطبيعية نتاج الميل والمزاج الطبيعي لها . أما الحركة الشوقية لدى الإنسان فهي نتاج التصور العقلي أيضاً .

التي بين هـذه، أعـني المـاء والهـواء، كمالاتها أيضاً في الأينات التي بين هذه" [1] ولكنه عبّر عن منشأ الحركة (حركة النقلة أو الأين) بأنه شوقيّ، وأنها حركة شوقية. فما معنى ذلك عنده؟.. " والمبادئ التي تتحرك بها هذه الأجسام هذه الحركات فهو مقر بها. إنها الثقل والخفة، وبالجملة الميل" [2]. لذلك فالحركة " الشوقية " هذه هي حركة طبيعية مادية، هي حركة المغالبة وصراع الأضداد، بحسب طبيعتها في الخفة والثقل.

ويبيّن كيفية ذلك: " أنَّ الثقيل بإطلاق - التراب. ع.ع - والخفيف بإطلاق - النار. ع. ع- يُرسم كل واحد منهما برسمين: أحدهما أن الخفيف هو الذي شأنه انْ يطفو فوق جميع الأجسام. والثقيل هو الذي شأنه أنْ يرسب تحت جميع الأجسام. والثاني أنَّ الخفيف هو شأنه أنْ يتحرك إلى فوق إذا يكون في الموضع الأسفل. **والثقيل هو الذي شأنه أنْ يتحرك إلى أسفل، إذا يكون في الموضع الأعلى** " [3].

ولما كان الجسم الخفيف " حاوياً للجسم الثقيل، ونهاية له، صار بمنزلة الصورة. والجسم الثقيل بمنزلة الهيولى. وكذلك يشبه أن يكون الأمر في مادتيهما، أعني، أنَّ مادة الخفيف كالصورة لمادة الثقيل، ومادة الثقيل كالهيولى لمادة "الخفيف" [4] ونتيجة للحركة الجدلية بين هذه العناصر، مادة وصورة بعضها لبعض، تصبح " نهايات هذه الأجسام بعضها استكمالات لبعض وشبيهة" [5] في وحدتها المادية؛ التي تمثل حركة الأين أو النقلة اسلوباً

---

[1] - ابن رشد : تلخيص السماء والعالم ، ص/ ٦٩/.

[2] - المصدر السابق نفسه ، ص/ ٧٠ /.

[3] - المصدر السابق نفسه ، ص/ ٧١/.

[4] - المصدر السابق نفسه ، ص/ ٧٣/.

[5] - المصدر السابق نفسه ، ص/ ٦٩/.

تتمظهر فيه غائيتها الطبيعية، مجسّدة وجودها الغائي هـذا في " المكـان" الـذي يعتبر كمال حركتها.

ولنلاحظ أيضاً جدليـة القديم والحديث في مادة وصور العناصر الأربعة، وتكوّن الموجودات عنها وصيرورتهـا النهائيـة واللانهائيـة. فالعنـاصر الأربعـة هذه أزلية في كليتها، فاسدة بأجزائهـا، مـن خـلال أشـكال حركتهـا - الـتي تحدثنا عنها، عـبر علاقـة جديـدة،وهـي علاقتهـا بـالجرم السـماوي وحركتـه الأزلية:" إنما يوجد البقاء في كليتها - العناصر الأربعة. ع.ع-لافي أجزائهـا، فهي حافظة لصورها النوعية،وفاسدة بأجزائها، إذا لم يكن فيها غير ذلك مـن جهة ما هي أضداد، وإنما اتفق البقاء بالنوع، وحفظ صورها عن حركة الجرم السماوي "[1]. وهنا بـرزت علاقـة موضوعيـة جديـدة، وهـي علاقـة العنـاصر الأربعة، بعضها ببعض كعلاقة داخلية، وعلاقة جملة العنـاصر الأربعـة بـالجرم السماوي كعلاقة خارجية. ولكن ضمن الوحدة المادية،والحركة الجدلية للعالم الماديّ. وهذا ما سيتضح في الصفحات القادمة.

وإذا كانت العناصر الأربعة لاتفسد بكليتها، فهي " ليس تخلو أصلاً عـن صورة" [2] وإنْ كانت صيرورتها نتيجة الحركة بين الأضداد " الثقيل والخفيف " فإنها لايمكن أن تفسد وتعود إلى عنصر واحد وتضمحل وتتلاشى، فبقاؤها أزلي " على جهة التعادل " وبقاؤها الأزلي هذا في صيرورتهـا اللانهائيـة، هـو الغائية القصوى لوجودها:" أنّه لايمكن فيه فساد اسطقس واحد منها بأسـره، وذلك أن بقاءها إنما هو بالتعادل الذي بينهـاءمـن جهـة مـاهي متضـادة، فلـو

---

[1] - المصدر السلبق نفسه ، ص/٢٩/.

[2] - المصدر السابق نفسه ، ص/٢٩/.

فسد واحد منها لغلبت صورة أحد الأضداد، فكان يلزم عن ذلك أمر شنيع. إمّا تستحيل الاسطقسات كلها ناراً..فلا يكون هاهنا أرض "[1] مثلاً.

ولكن إذا كانت العناصر الأربعة في تكوينها للموجودات المادية، وصيرورتها الدائمة،إذا كانت - متعادلة فهل يعني هذا بأنها يمكن أن تسكن وتستقر في مكانها أخيراً؟... وإذا كانت ليست كذلك، ولن تكون،فما الفاعل للحركة الدائمة فيها؟..

على الرغم من الإجابة الواضحة خلال الصفحات السابقة، فإننا نعيد القول بأن: تفاعل العناصر الأربعة بعضها عن بعض، هو تكون بسيط، ينشأ عنه وجود الأجسام المادية، وأن الفاعل لهذا التكوّن هو حركة العناصر ذاتها، الناتجة عن كونها غير متعادلة بالثقل والخفة، فالفاعل الحقيقي في ذاتها، كفاعل أولي، أمّا الفاعل الخارجي " الأقصى " فهو علاقتها بحركة الأجرام السماوية الدورانية الأزلية، فهي التي تجعل العناصر في ديمومة مستمرة من الحالة غير المتعادلة، وبذلك تستمر في حركة أزلية أبدية لوجود الموجودات المادية، وتكوّنها، وصيرورتها اللانهائية، التي تتميز بالقانونية المحكمة " على جهة الضرورة الطبيعية " حسب تعبير ابن رشد. يقول في ذلك:" أما في التكوّن البسيط، وهو تكوّن الاسطقسات بعضها عن بعض، فأنه من الظاهر أنَّ الفاعل لذلك حركة الأجزاء المنتقلة دوراً "[2] ولنلاحظ هنا العلاقة الجدلية بين حركة العناصر وفاعلها الثقل والخفة، وحركة الأجرام السماوية الدورية الأزلية، وهي فاعل اللاتعادل واستمرار الحركة وأزليتها. ولنتابع معه الكلام " ولولا ذلك لم يكن فيها كون ولافساد - ولولا حركة الأجرام السماوية لأصبحت حركة العناصر متعادلة وسكنت ع.ع- يجري على نظام وترتيب

[1] - المصدر السابق نفسه ، ص/٢٩/.

[2] - ابن رشد : تلخيص الكون والفساد ، ص / ٢٦ / .

محدود، بل كان ليس يمكن لأجزاء الاسطقسات فساد البتة، إذ كانت متعادلة بكليتها، وكل واحد في مكانه الطبيعي، وليس هاهنا شيء يحركها، حتى يلقى بعضها بعضاً على غير تعادل في قواها.".

وهنا تبرز العلاقة المادية الجدلية، بين حركة العناصر الأربعة، وحركة الأجرام السماوية، فحركة العناصر الأربعة كحركة داخلية في عملية نشوء وتكوّن الموجودات وصيرورتها - بعد أنْ كانت خارجية بالنسبة لحركة مادة العنصر بالذات وصورته- وعلاقتها بحركة الأجرام السماوية كحركة مادية خارجية، بهذه العلاقة تبرز جدلية العوامل الداخلية والخارجية في تكوّن الموجودات وصيرورتها الدائمة، وتبرز بالوقت ذاته جدلية النهائي واللانهائي.

فمن خلال العلاقة الجدلية بين حركة العناصر الأربعة ذاتها، وفاعلها الثقل والخفة، واستقرار الحركة، ونهائيتها، بحلولها مكانها الطبيعي، أي بتحقيقها صورتها التي هي غاية حركتها نحو الكمال، إذ أن المكان غاية الموجود الطبيعي، وبالتالي استقرارها ونهائيتها. ولن تستقر.

ولكنه وبالعلاقة مع حركة الأجرام السماوية الأزلية الحركة، تمنعها من التعادل والاستقرار والنهائية. أي تجعلها في غير تعادل،وبالتالي تحقق لها عدم استقرارها،وتحقيق وجودها في صيرورة مستمرة ولانهائية، لتحقيق صورة وكمال وغائية نهائية بشكل لانهائي.

وهنا تبرز جدلية العلاقة مع الزمن: الماضي والحاضر والمستقبل، فالماضي وجود بالقوة لصورة الحاضر،والحاضر بشكله الصوريّ هذا يحقق الغاية والكمال النهائي. والمستقبل بشكله اللانهائي يمثل صيرورة الموجودات الأزلية، وتلك هي عملية الغائية الطبيعية للموجودات بشكلها الصائر النهائي واللانهائي. كل ذلك يجري على نظام محدود بحسب قوانين الطبيعة المحكمة "

على جهة الضرورة" حسب تعبير ابن رشد، ولنترك ابـن رشـد يتحـدث عـن هذه العلاقة، علاقـة الأجـرام السـماوية بحركـة العنـاصر الأربعـة: " إن هـذه الحركة - حركة النقلة للأجرام السماوية.ع.ع - هي السـبب أولاً في كـون ما يكون، وفساد ما يفسد، وذلك أنها إذا دنـت كـانت سبباً لوجـود أكـثر المتكونـات، وإذا بعـدت كـانت سبباً لفسـاد أكـثر الموجـودات، والفاعلـة للفصول الأربعة... فالفاعل عند أرسطو لاتصال الكون والفساد هي الحركـة الأولى المتصلـة، والفـاعل للكـون والفسـاد، هـي حركـة الشـمس في الفلـك المائل... فبالواجب اذن، مـا كـان لنشـأ الموجـودات وهرمهـا وبالجملـة لمدة بقائهـا أدواراً محـدودة، مـن مسـير الشـمس والكواكـب، في بعدهـا وقربهـا، وذلك أنها هي التي تعطي لموجود موجود مزاجه الخاص به، ثم يكـون نشـؤه وهرمه، بحسب ما في طباعـه أنْ يقبـل هذيـن التغيـيرين عـن قربهـا وبعدهـا، لذلـك مـا نجـد نشـأ الموجـودات يكـون بـأدوار محـدودة، مـن أدوار هـذه الكواكب، وكذلك هرمه، فبعض يتقـدر بحركـة الشـمس، وبعـض بحركـة القمر، كالحال في مدة بقاء الإنسان " [1] لهـذا فالعنـاصر الأربعـة هـي عنـاصر الأجسام المادية وصيرورتها، وذلك مـن خـلال العلاقـة الجدليـة علـى "جهـة التضاد "فيما بينها بالذات،وفيما بينها وبين حركـة الأجـرام السـماوية،يقـول ابن رشد:"انه من الظاهر للحس تكوّن بعضها عن بعض...من جهـة مـا هـي أضداد،وذلك أنَّ الأضداد من شأنها أنْ يفسد بعضها بعضـاً، عندمـا يسـتولي أحدها على الآخر،وإنما صار واحد واحد من الاسطقسات غـير فاسـد بكليتـه من قبل التكافؤ الذي بينها والمساواة " [2].

---

[1] - ابن رشد : تلخيص الكون والفساد ، ص/ ٢٨ -٢٩ /.

[2] - المصدر السابق نفسه ، ص/ ٢٢/.

ويصنف ابن رشد تكوّن الموجودات، بحسب الكيفية إلى ثلاثة أصناف.

أولها: التكوّن بكيفية واحـدة:وهـو استيلاء أجـزاء عنصرٍ على أجـزاء عنصرٍ آخر، مجاورٍ له،كفساد صورة التراب وتكـوّن صـورة المـاء."انّ الأرض إذا فسـدت منها اليبوسـة فعادت رطـوبة، وتزيدت البرودة،كان ذلك كونـاً للماء "[1].

ثانياً: التكون بكيفيتين: وهو استيلاء أجـزاء عنصرٍ على أجـزاء عنصرٍ آخر،غير مجـاورٍ لـه، ويفصـل بينهمـا عنصـر واحـد.كفسـاد صـورة الـتراب، وتكوّن صـورةٍ الهـواء."فهـو أنْ تتكـون الأسطقسـات المتضـادة في الكيفيتـين جميعاً،بعضها عن بعض، وهذا إنمـا يكـون في الأسـطقسات الـتي لاتتجـاور، كالنار تعود ماء، والهواء أرضاً "[2].

ثالثاً: التكـون بكيفيتـين متضـادتين: " فهـو أن يتكـون واحـد منهـا عـن اثنين،وذلك إنما يمكن منها في المتضـادتين في الكيفيتـين،لافي المتضـادة بكيفيـة واحدة، وهي المتجاورة. ومثال ذلك النار والماء يتكون منهما الهواء والأرض، أمّا الهواء فبفساد يبوسة النار وبرودة الماء، وأمّا الأرض فبفساد حـرارة النـار، ورطوبة الماء "[3].

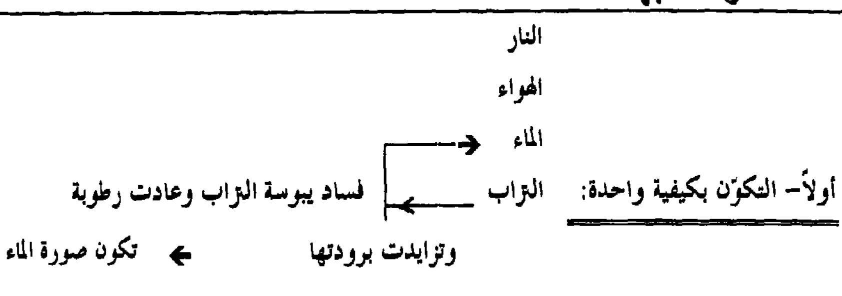
---

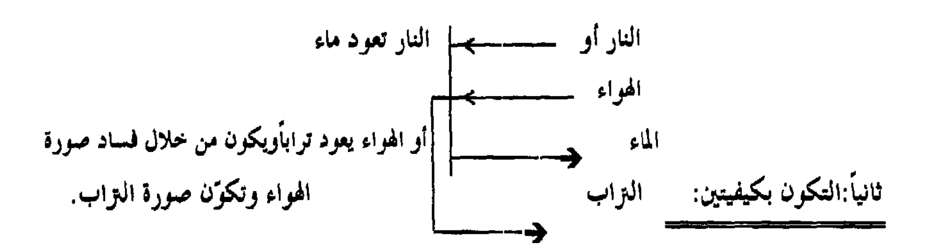
[1] - المصدر السابق نفسه ، ص/ ٢٣ /.

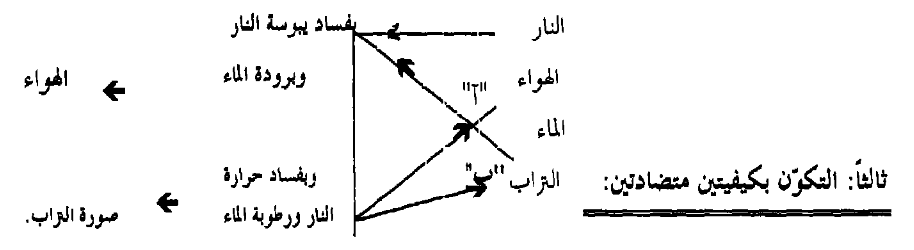
[2] - المصدر السابق نفسه ، ص / ٢٣/.

[3] - المصدر السابق نفسه ، ص / ٢٤/.

مخطط توضيحي لتصنيف ابن رشد لتكوّن الأجسام المتشابهة الأجزاء عن العناصر الأربعة، من خلال التماس والتفاعل والاختلاط، على جهة التضاد والمشابهة.







بحسب ذلك ينتفي القول بوجود سببٍ واحدٍ للعالم، بل هناك أسباب مادية لا تحصى، وكلّ من هذه الأسباب هو في ذات الوقت مسبب. فالعلة تستدعي معلولها، والمعلول هو على نحو معين علة للعلة السابقة التي هي معلول،وهكذا.انّ هذا يعني، أنَّ العالم وحدة مادية جدلية، وهنا يكمن الجانب الهام الذي حققه ابن رشد، وتجاوز من خلاله أرسطو ذاته، والماديين

الطبيعيين الميكانيكيين فالعالم - بهذا المعنى - يوجد فقط من حيث هو متحرك - وبحركته - الكمية - الكيفية - يحقق صيرورة وجوده، من صورة إلى صورة أرقى منها - أي أنه يحقق غائيته باعتباره ضرورياً في صيرورته هذه، وباعتباره هو ذاته ينبوع الضرورة،فوجوده ضروري بذاته، والبحث عن مصادرة أو مقولة أخرى خلف. لكونه ضرورياً على النحو الذاتي.

لهذا تنبثق النتيجة الضرورية، وهي أن قانونية وجوده - أي العالم المادي - منه - وفيه - وإليه - أي أنّ ابن رشد لم ينقض مقولة وجود عوامل مفارقة تفعل في العالم غير عوامله هو نفسه، ولم ويؤكد على السببيه الموضوعية فقط، وإنما بشكلها الجدلي أيضاً.

لن يستكمل البحث مقوماته من خلال إدراك ماهيته فقط؛ وإنما لابد من استيعاب هويته بادراك عملية تكوّن موجوداته وصيرورتها بشكل محسوس أكثر. فإذا كانت الأجسام المادية المركبة تتكوّن عن العناصر الأربعة فإنها - أي عملية التكوّن - تشترط مماسة هذه العناصر بعضها لبعض - وعلى نحو جدلي - وبذلك تفعل هذه العناصر في بعضها، وتنفعل عن بعضها، فتختلط وتتمازج ويتكوّن عنها أجسام مركبة (ومنها النباتات والحيوانات) يقول ابن رشد في ذلك: " توّلد المركبات عن البسائط لايتم إلاّ بمماسة وفعل وانفعال ومخالطة " [1]

ويبيّن معنى التماس والمخالطة والفعل والانفعال، مؤكداً قانونية وجود الموجودات الطبيعية، عبر تماسها ومخالطتها وتمازجها مع بعضها، وفعلها وانفعالها عن بعضها،دون اللجوء إلى فاعلٍ من خارج الطبيعة، فالطبيعة مبدأ حركتها من ذاتها، وان ذلك يجري بقانونية ثابتة لاتتغير، رافضاً مقولة الغائية اللاهوتية، مبرزاً ذلك من خلال تعريفه للتماس بين العناصر الأربعة،وبين

---

[1] - ابن رشد : تلخيص الكون والفساد ، ص/ ٨ /.

الموجودات أيضاً، وفعلها وانفعالها، وتكوّن الموجودات عن ذلك، أو تحوّلها من صورة إلى صورة. فالمتماسان " هما اللذان نهايتاهما معاً، وهذا ضرورة، إنما هو في الأشياء التي لها وضع " [1] ولايعني التماس وجود الموجودات إلى جانب بعضها البعض، وإنما على نحو تفاعلي جدلي بين بعضها " أن يكون أحدهما فاعلاً في صاحبه ومنفعلاً عن صاحبه...فإن التماس تفاعل والتفاعل من المضاف، وذلك يقتضي بأن يكون كل واحد منهما محركاً لصاحبه ومتحركاً عنه " [2].

ويحدد معنى فعل الموجودات في بعضها،وانفعالها عن بعضها، من جهة تغالب وتصارع الأضداد واتحاد المتشابهات: " أنّ الفاعل والمنفعل ينبغي أنْ يكونا من جهة متغايرين وضدين، ومن جهة مشبهين،أمّا أضداد؛ فمن جهة ما يفعل كل واحد منهما في صاحبه، فإن الشبيه لا يفعل في شبيهه، وإلاّ كان الشيء محيلاً ذاته، وإنما يفعل الضد في ضده. وأمّا الجهة التي يلزم عنها أنْ يكون شبيهاً، فمن جهة قبول كل واحد منهما الفعل عن صاحبه، فإنَّ الضد لا يقبل ضده، ولذلك ليس تصير الحرارة برداً، ولا البرد حراً، بل الموضوع لهما هو الذي يصير حاراً بعد انْ كان بارداً، وبارداً بعد أن كان حاراً " [3].

أمّا بالنسبة لاختلاط العناصر والموجودات وتماسها وفعلها وانفعالها، بحيث ينتج عنها شيء جديد،وتحوّل نوعي، ولكنه واحد بالموضوع ومغاير لكلٍ من الموجودين المتماسين بالصورة،فإنَّ ذلك يعود لخصائص الموجودين ولماديتهما بالذات، وفعل وانفعال كل منهما عن الآخر،بحكم السببية الطبيعية

---

[1] - المصدر السابق نفسه ، ص/ ٩ / .

[2] - المصدر السابق نفسه ، ص / ٩ / .

[3] - المصدر السابق نفسه ، ص/ ١٠/.

وعلى جهة الضرورة: " الاختلاط إنما هو أنْ يحصل عن كل واحد من المختلطين عندما يختلطان، شيء آخر بالفعل متحد، مغاير بالصورة لكل واحد من المختلطين، موجود بالقوة القريبة من الفعل، لا بالقوة البعيدة " [1].

إنّ تماس الموجودات وفعلها وانفعالها، يحقق وجود موجوداتٍ مختلفةٍ ومتنوعة، ويكون سبباً وجودياً في إيجاد الموجودات الطبيعية، وصيرورتها الطبيعية.وهنا يكمن الحديث بشكل جوهري عن العلاقة الجدلية بين الواحد المتكثر، والكثرة الواحدة، وأنّ ذلك يجري بقانونية طبيعية محكمة، فليس أي تماس بين موجودات مختلفة، يفعلٍ بعضها في بعض، وليس أي اختلاط بين الموجودات يكون سبباً وجودياً في إيجاد الموجودات المادية " المتشابهة الأجزاء أو الآلية " فان تماس الموجودات، وفعلها في بعضها، وانفعالها عن بعضها واختلاطها، لايتبع خصائصها الذاتية، بحسب مغالبة وصراع الأضداد فيها، وأوجه الشبه بينها فحسب؛ وإنما هو محكوم أيضاً بقانونية الطبيعة " ليس ينفعل الخط عن الحار، ولا أي شيء اتفق عن أي شيء اتفق، و لا من أي شيء اتفق، ولا إلى أي شيء اتفق، بل إنما يوجد الانفعال من ضد محدود إلى ضد محدود، كأنك قلت من البياض إلى السواد، ومن الحار إلى البارد إلى المتوسط بينهما " [2].

فنتيجة لتماس واختلاط، وفعل وانفعال العناصر الأربعة، ونتيجة لعلاقة الموجودات بعضها ببعض، المحكمة القانونية على " جهة الضرورة الطبيعية"؛ تتكوّن موجودات أو تفسد، ويتحول بعضها عن بعض وإلى بعض في صيرورة لانهائية،وهذا هو منشأ حركة الكون والفساد،والنمو

---

[1] - المصدر السابق نفسه ، ص/١٢/.

[2] - المصدر السابق نفسه ، ص/ ١٠/.

والاضمحلال أو الاستحالة، فلاوجود لسببٍ مفارق للطبيعة، فالكون " يكون في الجوهر، وأنه من لاموجود إلى موجود، ونعني هاهنا بلا موجود؛ ما ليس هو موجوداً بالفعل، وهو موجود بالقوة "[1].

أما بالنسبة لحركة " الاستحالة " فهي تشمل حركة الكون والفساد كتراكم كمي في جوهر الموجود.وحركة التحول الكيفي، إنْ كانت في الكيفيات" أنّ الاستحالة ضربان: في الجوهر وهو المسمى كوناً وفساداً واستحالة في الكيف وهو المسمى كيفية " [2]،وهنا تبرز العلاقة المادية الجدلية أيضاً – بشكل لالبس فيه – بين قانون التراكمات الكمية (في جوهر الموجود) والتي تؤدي إلى تحولاتٍ نوعية، وإيجاد موجودات مختلفة بالنوع عن سابقتها،وصائرة بشكل لانهائي؛ لتحقيق غائيتها الطبيعية، في تحولها من صورة إلى صورة.

ويتابع ابن رشد الحديث موضحاً حركة النمو والاضمحلال في الموجودات " فانّ النامي يتحرك في المكان بأجزائه، ويضبط مكاناً أعظم مماكان فيه" [3] وإذا كان " النمو إنما يكون في الصورة لافي المادة" [4] فإنَّ ذلك يعود إلى أنّ " المادة هي متبدلة، بأن تزيد عند النمو، وتنقص عند الذبول، والصورة ثابتة على حالها " [5].

ولننظر في العلاقة المادية الجدلية بين الأسباب الداخلية والخارجية، في نمو بعض الموجودات أو في اضمحلالها " ينمو النامي بورود شيء عليه من

---

[1] – المصدر السابق نفسه ، ص / ٣ /.

[2] – المصدر السابق نفسه ، ص / ٤ / .

[3] – المصدر السابق نفسه ، ص / ٤ / .

[4] – المصدر السابق نفسه ، ص / ٦ / .

[5] – المصدر السابق نفسه ، ص / ٧ / .

خارج... وأنّ الـذي يـرد مـن خـارج لاينّمـي؛ إلاّ بـأنْ يسـتحيل ويتغـير إلى جوهـر النـامي" [1] وبذلـك يبيّـن العلاقـة الجدليـة بـين الخـارجيّ والداخلـيّ، فالخـارجيّ يصبـح داخليـاً وجوهريـاً عـبر علاقـة الاسـتحالة إلى ذات الشـيء وجوهره، والداخليّ يتمظهر بما يتناسب مع قبول ما هو خارجي.

ويضرب مثـالاً توضيحياً علـى ذلـك بقولـه: " أنَّ الخبز لاينمّـي حتـى يتغير دماً، والدم حتى يتغير في اللحم لحماً وفي العظم عظماً " [2].

وهذا لا يكون إلاّ بالاختلاط والامتزاج، الذي ينتج عنهما صراع أضدادٍ بين ما هو بالقوة وما يصير إليه بالفعل، أي ما منه يتحول إلى ما إليه يصـير:" أنّ الشيء الذي ينميّ يلزم ضرورة أنْ يكون لجهـة ضـداً ولجهـة شـبيهاً، أمّـا كونه ضداً فمن جهة ما يستحيل، وأمّا كونه شبيهاً فمن جهـة قبولـه صـورة النامي، وتغيره إليه " فيحقق بذلك صورته، أي كماله، ككمال غائي طبيعي.

وبذلك نستطيع أنْ نخلص مـع ابـن رشـد إلى نتيجـة أساسـية وهامـة، في تحديده،أسباب وجود الموجـودات الماديـة " المركبـة منهـا والآليـة " وأسـباب صيرورتها كغائية طبيعية لانهائية.

١-الأسباب الجوهرية في مادة الموجود ذاتها، وصيرورتهـا ممـا هـي قويـة عليه؛ إلى ما هو محقق بالفعل كصورة، والمتمثلـة بالعلاقـة الجدليـة القائمـة في وحدة وصراع المتضادات،بين مادة الموجود وصورته، وتحوّل مادة الموجـود " بما منه " إلى "بما إليه " في صـيرورة أزليـة، تحقـق الغائيـة الطبيعيـة للموجـود الماديّ.

---

[1] - المصدر السابق نفسه ، ص/ ٥ / .

[2] - المصدر السابق نفسه ، ص / ٥ / .

٢-الأسباب المادية ذات العلاقة الجدلية، بين مادة العناصر الأربعة: التراب - الماء - الهواء - النار والتي هي مادة كافة الأجسام المادية، والمتجسّدة - أي العلاقة - بقوة الميل الطبيعية في مادة كل عنصر والمتمثلة بالتضاد بين الثقل والخفة، على جهة " التعادل " وبلوغ غايتها في استقرار مادة العنصر في مكانها الطبيعي من حيث أنّ المكان غاية - حركتها التي يصفها ابن رشد بأنها حركة مستقيمة.*

٣-حركة الأجرام السماوية الدورية الأزلية، وعلاقتها بالحركة المستقيمة الطبيعية للعناصر الأربعة وللأجسام المادية، وتحويلها من التعادل والاستقرار إلى اللاتعادل والتضاد بشكل لانهائي.

٤- العلاقة المادية الجدلية بين كافة هذه الأسباب ضمن وحدتها المادية، التي تشمل العالم بأسره، تحقق أزلية وجوده - وجود العالم - في صيرورة لانهائية كغائية طبيعية.

٥- أنّ العالم المادي بأسره محكوم بالسببية الطبيعية، على "جهة الضرورة الطبيعية ".

٦- لاوجود لأسباب مفارقة للطبيعة، في عملية وجود وتكوّن وصيرورة الموجودات المادية.

٧- الغائية الطبيعية هي أسلوب تمظهر الحركة المادية الجدلية للعالم الماديّ بشكل لانهائي..

وعلى الرغم مما خلص إليه ابن رشد: " أنّ في الاسطقسات، والأجرام السماوية، كفاية في وجود هذه الأجسام المتشابهة الأجزاء، واعطاء ما به

* - الحركة المستقيمة : هي حركة العناصر الأربعة، التراب إلى الأسفل - والنار إلى الأعلى بحسب القوة الطبيعية التي فيه وهي قوة الثقل أو الخفة.

تتقـوم"[1] ولضـرورة استكمال البحـث تماماً، يمكـن أن يطـرح سـؤال: هــل الأسباب السابقة كافية في وجود وصيرورة الأجسام الآلية،حسب تعبير ابـن رشد؟

أي هل الأسباب السابقة كافية في وجود النباتات والحيوانات - وكل ما دون العقل - بما فيها الإنسان من الناحية البيولوجية؟ !..أم هنـالك سـبب أو أسباب أخرى؟...وبشكل خاص أسباب مفارقة للطبيعة؟...وبالتالي عـودة - أخيرة - للفحص والتمحيص عن وجود غائية لاهوتيـة - أساسـية أو مرافقـة للغائية الطبيعية في تكوّن وصيرورة هذه الموجودات.

يعتمد ابن رشد في الإجابة عن ذلك، على فهمه وتطويـره تعـاليم معلمـه أرسطو، فالأسباب السابقة الذكر -أي الطبيعية -كافية في ذلك، ولا حاجـة لإدخال سبب آخر:" أنّ الأجرام السماوية كافية في إعطاء مـادون العقـل "[2] وذلك من خلال علاقتها بالأسباب المادية الأخـرى،أي بالأسـباب الداخليـة، والخصـائص الذاتيـة للموجـودات الطبيعيـة، والمترابطـة جدلياً مـع الأسـباب الخارجية، والتي هـي نتـاج علاقـة الموجـودات الطبيعيـة في وحدتهـا الماديـة:" الفاعل عند أر سطو لاتصـال -أي الاستمرارية.ع.ع. - الكـون والفسـاد، هي الحركة الأولى -أي الحركة الدوريـة للأجـرام السـماوية.ع.ع. المتصلـة. والفاعل للكون والفساد، هي حركـة الشـمس في الفلـك المـائل "[3] ولحركـة الكواكـب،ومنهـا القمـر،أثرهـا الطبيعـي علـى وجـود وصـيرورة الموجـودات الطبيعية، فهي "التي تعطي لموجود موجود مزاجه الخاص به، ثم يكون نشـؤه، وهرمه، بحسب مـا في طباعـه أنْ يقبـل هذيـن التغيـيرين عـن قربهـا وبعدهـا،

---

[1] - ابن رشد : تلخيص كتاب النفس ، ص/ ٤ / . المعطيات السابقة نفسها.

[2] - ابن رشد : تلخيص الكون والفساد ، ص/ ٣٢ / .

[3] - المصدر السابق نفسه ، ص / ٢٧ / .

ولذلك مانجد نشأ الموجودات يكون بأدوار محدودة من أدوار هذه الكواكب، وكذلك هرمه " [1].

هذا بالنسبة لأثر وفعل حركة الأجرام السماوية،في وجود وتكوّن وصيرورة " الأجسام المركبة والآلية " أي الجمادات والنباتات والحيوانات، بما فيها الإنسان من الناحية البيولوجية، فحركة الأجرام هذه،هي أسباب قصوى وأزلية،ولكن ما هي الأسباب القريبة، وبشكل خاص الأسباب القريبة لوجود وصيرورة وجود الإنسان؟..

ينطلق ابن رشد في تحليله وتفسيره لذلك، من قضية أساسية وهي:أنّ " كل متكوّن فإنما يكون شيئاً ما، أعني خلقة وصورة، ومن شيء ما، أعني عنصراً، وبشيء ما، أعني فاعلاً، وكان من الظاهر في جميع المتكونات، سواء كانت عن الطبيعة أو عن الصناعة، أنّ الفاعل يلزم فيه ضرورة أنْ يكون عن المفعول بالعدد، وأنْ يكون هو والمفعول واحد بالماهية والحد أو مناسباً " " [2].

ويتابع ابن رشد رفضه ونقضه لوجود فاعل من خارج الطبيعة، فالمفعول أي الموجود، يوجد ويتكوّن ويصير بفعل مثيله بالماهية -كفاعل قريب -أو شبيهه؛ أو ما هو مناسب له.ويضرب أمثلة على ذلك: فالفاعل يولد مثيله:" كالإنسان يولد إنساناً " [3] والشبيه والمناسب:" وأمّا أنْ يكون شبيهاً أو مناسباً كالحمار يولد بغلاً " [4] وهذا ينطبق ليس على الحيوانات والنباتات فحسب؛ وإنما أيضاً على الجمادات:"فانَّ النار تكوّن ناراً بالفعل " [5].

---

[1] - المصدر السابق نفسه ، ص/ ٢٨ / .

[2] - ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص / ٤٩ / .

[3] - المصدر السابق نفسه ، ص / ٤٩ / .

[4] - المصدر السابق نفسه ، ص / ٥٠ / .

[5] - المصدر السابق نفسه ، ص / ٥٠ / .

وتبرز الوحدة المادية للموجودات كافة،من خلال تسلسل وترابط أسباب وجودها "القريبة والبعيدة " فعلى الرغم من تنوع صور الموجودات الطبيعية، وكثرتها، فإنها مترابطة وجودياً، بصورة متكاملة متضمنة بعضها بعضاً، في وحدة مادية ذات علاقات جدلية، فإذا كان الإنسان "ناطقاً " فإنه حيوان. وإذا كان كذلك فهو يحس ويتغذى ويتنفس، وهو مكوّن عن العناصر الأربعة: التراب والماء والهواء والنار، وهي-أي الاسطقسات مكونة عن المادة الأولى. وهكذا بالنسبة لبقية الموجودات،فعلى الرغم من تنوع وتعدد صورها، فهي تكوّن وحدة مادية ذات علاقات جدلية. يقول في ذلك ابن رشد: " لهذا لم نحتج أنْ نصّرح في الحد؛ إلاّ بالجنس القريب فقط، إذ كانت جميع أجناس الشيء منطوية فيه بالقوة. مثال ذلك الإنسان مؤلف من نطق وحيوانية، والحيوانية مؤلفة من حسٍ وتغذٍ، وهكذا حتى ينتهي إلى الجنس الأخير، الذي هو أقرب الأشياء من المادة الأولى" [1].

لهذا، فانّ الموجودات الطبيعية كافة، من العناصر الأربعة، إلى الأجسام المتشابهة الأجزاء والآلية،إلى النباتات والحيوانات بما فيها الإنسان -كموجود طبيعي -مترابطة جدلياً فيما بينها، ترابطاً سببياً موضوعياً، في وحدة مادية، من البسيط إلى المركب والمعقد، من المادة الأولى والعناصر الأربعة إلى الإنسان، فإنها تتكوّن من مكونات طبيعية:مادية ـ فاعلة ــ صورية ــ غائية تحكمها العلاقة الجدلية ضمن وحدتها المادية.

وعلى الرغم من انتظام الطبيعة وقانونيتها المحكمة، وترابطها الموضوعي، وصيرورتها اللانهائية في تحقيقها لغائيتها الطبيعية، كأنها تفعل عن عقل وروية. فإنه لاحاجة لفاعل مفارق للطبيعة، إذ أنَّ الطبيعة تكتفي بذاتها:" ليس يحتاج في الأمور الطبيعية إلى إدخال صورةٍ مفارقةٍ في شيء من

[1] - المصدر السابق نفسه ، ص / ٧٣- ٧٤ / .

المتكونات...والسبب في وجود الطبيعة تفعل فعل العاقل -أي كأنها تفعل عن عقلٍ وروية وبانتظام.ع.ع.-هو حركات الأجرام السماوية "[1].

لذلك، فالسبب الغائي الذي وجدت كافة الأسباب من أجله،يتجسّد في اعتبار المادة والحركة والزمان والمكان، إلى جانب العدم واللانهائية، تشّكل موجودات ناقصة وصائرة، من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، وانطلاقاً من هذا يعتبر العالم المادي بذاته، عالم النشوء والفساد عالم الصيرورة المستمرة نحو الكمال،من صورة إلى صورة. فالمادة على الرغم من أنها ناقصة، فهي تلاحق غايتها الطبيعية في التكامل بشكل لانهائي ".بما منه إلى .بما إليه" بيد أنّ بلوغها غائيتها في الكمال المطلق يبقى خارجاً عن نطاق ذاتها، أنها قادرة على التكوّن والصيرورة،وبلوغ ذلك بشكل لانهائي، ولكنها غير قادرة على تحقيق ذلك بشكل نهائي.

١– فالعالم .بموجوداته المادية كافة، يوجد فقط من حيث هو متحرك – حركة كمية – كيفية، .بمعنى الصيرورة اللانهائية. فالمادة المتحركة تمثل منبع فعل التشخص. والصورة تمثل هذا الفعل بالذات، والصورة هذه هي صورة لمادة، والمادة في صيرورة لانهائية.

٢– أن العالم .بموجوداته المادية، في صيرورة مستمرة، من القوة إلى الفعل، ولكونه كذلك، يعتبر ضرورياً في وجوده، وهو ينبوع الضرورة، أي أنّ وجوده في صيرورة مستمرة ضروري بذاته، ولاوجود لعوامل أخرى – من خارجه – تفعل فيه غير عوامله هو ذاته.

---

[1] – ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص / ٥٧ / .

٣- أنّ العالم في كثرة موجوداته، وتنوع صورها يشكل وحدة مادية مترابطة جدلياً. وهذا بذات الوقت رفض لوحدة الوجود الروحية عند المتصوفة

٤- انَّ الغائية الطبيعية هي: صيرورة الموجودات المادية، من صورة إلى صورة أخرى، من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، وهي بالتالي: أسلوب تمظهر الحركة الجدلية لمادة الموجودات ذاتها في وحدتها المادية..

أنّ تأكيد ابن رشد للغائية الطبيعية، ورفضه للغائية اللاهوتية؛ ولكون العالم محلاً لتشخّص قدرة - الإله - الفاعل المطلق من عدم مطلق، قد جاء متوافقاً ومتلازماً مع الخصائص الداخلية - الإجتماعية والإقتصادية والعلمية والسياسية لبنية المجتمع العربي الإسلامي الوسيط بشكل عام، وللعصر الموحدي،الذي تميز باحتوائه عوامل حقيقية للتقدم الاجتماعي والعلمي، ولضرورة تجاوز الرؤية الإيمانية التسليمية.



الفصل الرابع

مفهوم الغائية الطبيعية
من موقع وحدة الوجود الماديّة

« إنْ سلمنا أنَّ كــلَّ علــمٍ يسمى حكمة، فواجبٌ أنْ يكونَ العلمُ الذي يســمى حكمــةً بــاطلاق؛ هو الذي ينظرُ من الأســبابِ في الســببِ الغائي الأقصى لجميع الموجــودات، من قِبَلِ أنَّ جميــعَ الأسبابِ هي من قِبَلِ هذا السببِ أي من أجلهِ* ».



* ابن رشد تفسير ما بعد الطبيعة جزء أول ، ص ١٩٠ المعطيات السابقة نفسها .

مفهوم الغائية الطبيعية من موقع وحدة الوجود المادّيّة

إذا كانت العلوم الطبيعية تهتم بدراسة ومعرفة العالم كواقع موضوعي، مستقل عن الذات الإنسانية، فإنّ العلوم الإنسانية؛ وعلى رأسها الحكمة، تهتم بدراسة العالم كواقع موضوعي؛ من أجل تحويله للذات الإنسانية على نحوٍ غائي. أي أنها تهتم بالعالم كموضوع للذات الإنسانية؛ في عملية نشاطها الاجتماعي الإنساني التاريخي؛ والمتتبع لتحقيق أهدافه؛ في عملية تحويل الواقع، من ذاته لذاتنا الإنسانية، خاصة وأنّ الواقع الموضوعي لايُعرف حقيقة؛ إلاّ في عملية تحويله، ومن أجل تحويله لصالح الذات الإنسانية، وهذا لا يتأتى إلاّ بفهم العالم بأسباب تكوّنه، وكيفية صيرورة موجودا ته، أي بعملية سبر أغوار نشوئه،وآلية حدوث موجودا ته،وقوانين صيرورتها.

لذلك، فإن عملية استكشاف ماهية الغائية الطبيعية، لا تُدرك ولاتأتي بحد ذاتها كمفهوم معرفي، وإنما بالبحث في أساليب وصور تمظهرها واقعياً، فمن خلال الواقع تستبين وتنجلي صورة المفهوم، أي في عملية استقصاء لهوية الموجودات الطبيعية؛ وكيفية صيرورتها؛ وتحديد مسار تكاملها،وهذا يستلزم من الباحث تقصي المسألة في مصدر كينونة الموجود الطبيعي وصيرورته، وهي عملية شاقة وشائكة، تتطلب دقة علمية، ومنهجاً واقعياً هادفاً، يستوعب جدلية العلاقات المادية، المحددة لكينونة وجود الموجودات الطبيعية وآلية صيرورتها على نحو غائي " فالعلم اليقيني والمعرفة التامة إنما تحصل لنا في شيء شيء من الأمور، بأن نعرف ذلك الشيء بجميع أسبابه

الأول، إلى أن ينتهي إلى أسبابه القريبة واسطقساته "[1] وقد حدد ابن رشد أسباب وجود الموجودات المادية، وصيرورتها من القوة إلى الفعل، بأربعة أسباب متكاملة " هاهنا أسباباً أربعة، تتقوم بها الموجودات الطبيعية "[2] وهي " مادة الشيء وصورته وفاعله وغايته"[3] ورأى انّ العلم الطبيعي هو العلم الأول، الذي يحدد لنا غاية الموجودات الطبيعية، وحتى غاية الإنسان كموجودٍ طبيعي " وإنما ننظر في هذا العلم هاهنا – العلم الطبيعي.ع.ع. – في صور الأشياء المتحركة، والغايات الموجودة لها؛ من حيث هي متحركة، كالفحص عن الغاية القصوى للإنسان بما هو موجود هيولاني "[4].

لذلك، فالطبيعة والموجودات الطبيعية، هي الموضوع الأساسي في تحديد الغائية الطبيعية، ذلك انّ "كل ما تفعله الطبيعة؛ فإنما تفعله لمكان شيء ما "[5] ولذلك " فالطبيعة لا تفعل باطلاً "[6] فحسب؛وإنما فعلها من أجل غاية معينة " فمن البين بنفسه.

إنّ هاهنا سبباً يسمى غاية، وهو الذي من أجله يكون شيء شيء من الموجودات "[7] لذلك فالموجودات الطبيعية في عملية تكونها وصيرورتها تحقق غاية معينة " وان الغاية الأولى في الكون هي الصورة ".[8]

[1] – ابن رشد : تلخيص كتاب السماع الطبيعي ، ص/ ٣ / .
[2] – المصدر السابق نفسه ، ص / ٦ / .
[3] – ابن رشد : تلخيص الكون والفساد ، ص / ٢٥ / .
[4] – ابن رشد : تلخيص السماع الطبيعي نفسه ، ص / ٧ / .
[5] – المصدر السابق نفسه ، ص / ١٦ /.
[6] – المصدر السابق نفسه ، ص / ١٧ / .
[7] – المصدر السابق نفسه ، ص / ١٦ / .
[8] – المصدر السابق نفسه ، ص / ١٦ / .

وهنا يبرز سؤال أساسي، ما هو الكائن؟...وما هي أشكال التكونات في تحقيقها لصيرورة الموجودات الطبيعية، كموجودات تحقق غايتها في عملية تحقيقها لصيرورتها من القوة إلى الفعل؟... يعرّف ابن رشد الكائن بأنه:الموجود الطبيعي "الذي وجد بعد انّ لم يوجد " [1] عن المادة -الأولى أو الخاصة بموجود موجود -إذ أن المادة الأولى هي الموضوع الأول لكافة التغيرات " انّ هاهنا موضوعاً أقصى لجميع الكائنات الفاسدات، ليس فيه شيء من الفعل أصلاً، ولا له صورة تخصه، وانه بالقوة والإمكان جميع الصور، وانه لا يتعرى من الصورة أصلاً " [2].

أما بالنسبة لأشكال تكّون الموجودات الطبيعية، وأشكال تحقيقها لصيرورتها من القوة إلى الفعل كغاية طبيعية، فإنه يصنفها إلى صنفين مترابطين وجودياً يقول: "إن الشيء يقال انه يتكوّن من الشيء على وجهين:

أحدهما كما يقال:انّ الماء يكون من الهواء، والهواء من الماء، والأبيض من الأسود، والأسود من الأبيض. ومن هاهنا في الحقيقة؛ إنما هي بمعنى بعد، إذ كان الشيء الذي منه كان المتكون في الحقيقة،هو الموضوع للماء والهواء والأبيض والأسود، لاصورة الماء ولا صورة الهواء... بل ذلك على معنى انّ صورة الماء ذهبت عن الموضوع، وأعقبتها صورة الهواء...ولذلك أمكن أن يكون الكون في هذه دوراً " [3].

فموضوع التغير هنا هو مادة الموجود المتحركة من القوة إلى الفعل، أي من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، والوجود بالفعل هو الصورة كغاية

---

[1] - ابن رشد : تلخيص السماء والعالم ، ص / ٣١ / .

[2] - ابن رشد : تلخيص السماع الطبيعي ، ص / ٩ / .

[3] - ابن رشد : كتاب ما بعد الطبيعة ، تصحيح مصطفى القباني ، ط١ ، المطبعة الأدبية بمصر ، ص / ٥٨ /

لحركة المادة. لكن الصورة المحققة لا تلبث أنْ تتغير إلى صورة أخرى،نتيجة لاستمرار تفاعل القوى الفاعلة والمنفعلة،داخل مادة الموجود ذاتها، مما يؤدي إلى فساد الصورة الأولى،وتكوّن صورة أخرى مكانها، وهكذا على نحو نهائي ولانهائي، نهائي عند حلول الصورة الجديدة، ولانهائي نتيجة استمرار تفاعل القوى الفاعلة وقبول المنفعلة في مادة الموجود ذاته. فالصيرورة نهائية بالعلاقة مع الصورة، ولانهائية بالعلاقة مع مادة الموجود الأزلية التغير،فالتغير هنا هو تغير كيفي،من كيفية إلى كيفية أخرى، ومن صورة نوعية إلى صورة نوعية جديدة،في صيرورة مستمرة،تحقق غائية الموجود من وجوده.

" فانّ التناهي؛ إنما هو بالصورة وتابع لها، والمادة لما كانت غير محصورة بالذات لم تكن لها نهاية تخصها، بل متى حصلت فيها صورة أمكن أن تفارقها وتحلها ضرورة صورة أخرى، وذلك ممكن إلى غير نهاية؛ بما هي مادة في الماضي والمستقبل" [1].

وكما تجلت صيرورة تكون الموجودات الطبيعية في جدلية النهائي (الصورة) واللانهائي (المادة) فإنها – أي الصيرورة – تتمثل في جدلية العلاقة بين الماضي والمستقبل، فموضوع الصورة القديمة،هي مادة الصورة الحاضرة والمستقبلية، فالجديد ينبثق من أحضان القديم في صيرورة مستمرة تمثل جدلية الماضي والمستقبل بشكلها النهائي واللانهائي.

" أمّا الوجه الثاني من أوجه ما يقال أنّ كذا يكون من كذا، فهو أن يكون الشيء الذي يقال أنّ منه يكون كذا، الوجود له بالفعل؛ إنما هو من حيث هو مستعد لأن يستكمل معنى آخر، وصورة أخرى،حتى كان الوجود لذلك الشيء الموضوع؛ إنما هو من حيث هو متحرك إلى الاستكمال، بذلك المعنى الأخير، ما لم يعقه عائق، ومثاله: أنّ الغاذية التي في الجنس المستعدة

[1] – ابن رشد : تلخيص السماع الطبيعي ، ص / ٣٥ / .

لقبول الحيوانية، وكذلك الحيوانية المستعدة لقبول النطق،فإنّا نقول في كل واحد من هذه، انه من القوة الغاذية تكون الحيوانية،ومن الحيوانية يكون النطق، وبمثل هذا نقول انه يكون من الصبي رجل" [1].

أمّا الوجه الثاني:من أوجه تكوّن الموجودات الطبيعية وصيرورتها، فهو يعبر عن استكمال ذات الموجود لذاته،من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، ومن الوجود بالفعل المتضمن للقوة إلى الوجود الأكمل، في صيرورة مستمرة، فصورة الموجود هنا،تحمل إمكانيةً واستعداداً،لأنْ تستكمل ذاتها بصورة أكمل مما هي عليه، فالصورة (الغاذية) هي صورة لمادة الكائن، نتجت عن تفاعل القوى الفاعلة والمنفعلة في ذات مادة الكائن، وتحققت بالفعل (الصورة الغاذية) ولكنها – أي الصورة تتضمن إمكانية صيرورتها بذاتها – إنْ لم يعقها عائق – لأنْ تتكامل، وتستكمل ذاتها من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل؛ في الصورة الجديدة (الحيوانية) وكذلك الصورة الحيوانية، فإنها تحوي إمكانية صيرورتها، لأن تستكمل ذاتها،من الوجود الناقص إلى الوجود الأكمل، في صورة التعقل لدى الإنسان، وهكذا في صيرورة مستمرة، نهائية بالشخص ولانهائية بالنوع " مالم يمكن بقاؤه بالشخص، الأفضل له أن يكون بهذه الحال، وأن يبقى بالنوع،ولذلك جعل مثل هذا الوجود سرمدياً، لا يحل ولا ينقطع" [2]

لذلك فالموجودات الطبيعية لاتتكوّن فحسب، وإنما هي صيرورة مستمرة ولانهائية، مما هي قوية عليه إلى ما هو محقق بالفعل. ففي صيرورتها هذه؛ تتجسد العلاقة المادية الجدلية بين المادة والصورة، فكلاهما يشترط وجود الآخر، ولاينفك عنه، فالمادة هي الموضوع الأساسي الذي يتضمن بذاته قوى

---

[1] – ابن رشد : كتاب ما بعد الطبيعة ، تصحيح مصطفى القباني الدمشقي ، ص / ٥٨-٥٩ /.

[2] – ابن رشد : تلخيص السماع الطبيعي ، ص / ٣٥ / .

على تكوين صورته، وصورته تؤثر في فعل مادتها بما تتضمنه من استعداد وقوة لأنْ يستكمل الموجود ذاته بصورة أخرى، على نحو جدلي في الماضي والمستقبل. فالصورة المحققة - في الماضي - هي نهاية التكوّن وكماله، والقوة في مادة الموجود؛ دائمة الحركة من صورة إلى صورة أرقى - في المستقبل - وذلك بفعل العلاقة الجدلية بين القوى الفاعلة والمنفعلة في مادة الموجود ذاته، وهكذا في صيرورة مستمرة ولانهائية، من التغيرات الكمية في مادة الموجود، إلى تغيرات كيفية في صوره النوعية، ومن صورة نوعية إلى صورة نوعية أرقى، وبذلك يستكمل الموجود الطبيعي ذاته، من وجود ناقص إلى وجود أكمل منه بشكل لانهائي، ومالا يمكن بقاؤه بالشخص، يمكن بقاؤه بالنوع.لذلك، فالتكون بنوعية، هو صيرورة الموجودات الطبيعية نحو الكمال والوجود الأفضل وهنا يصل ابن رشد للبحث في أنواع الكمال، كغاية لصيرورة الموجودات الطبيعية، يقول في صدد حديثه عن الحركة " بيّن أن جنسها العالي هو الموجود، ولأن الموجود بما هو موجود، ينقسم إلى ما هو بالفعل والكمال المحض، وإلى ما هو بالقوة والإمكان المحض، وإلى ما هو متوسط بينهما، وهو كالمؤلف مما بالكمال ومما بالقوة؛ وقد أخذ من كلٍ بقسط" [1].

فالموجود الطبيعي يتألف من مادة وصورة والمؤتلف منهما - كما يقول ابن رشد. فبما هو صورة؛ فهو كمال محض، ولكن بما هو مادة بحد ذاتها فهو عدم مطلق لا ينتج عنه شيء، ولكن بما هو مادة متضمنة لقوة معينه - ولامادة بدون قوة - فهو المؤتلف من المادة بما تتضمنه من قوة، والصورة بما تتضمنه من استعداد، فهو عدمٌ وإمكانيةٌ ما؛ قابلة للتحقق في صورة جديدة،هي تعبير عن استكمال الموجود الطبيعي لذاته، من الوجود الناقص

[1] - ابن رشد : تلخيص السماع الطبيعي ، ص / ٢٢ / .

إلى الوجود الأكمل، وهكذا من الكمال المتضمن للقوة إلى الكمال الأرقى، في صيرورة مستمرة ولانهائية. وهنا تبرز جدلية العلاقة بين الناقص والكامل، في صيرورة الموجود،وتلك هي عملية تحقيقه لغائيته.

وهذا يتضح في العودة إلى شرح عملية التكوّن. يقول في ذلك: " إنما كان الكون من الذي يتكوّن، أي الذي في طريق الكون، لأن الموجود الذي بالفعل، وهو الذي فرغ كونه،يقابل في الحقيقة للعدم، والعدم ليس يمكن أن يكون منه كون، أي ليس يمكن أن يكون هو المتكوّن، ولا أيضاً مافرغ كونه يمكن أن يكون هو المتكون.

فواجب أن يكون المتكوّن هو الذي وجوده وسط بين العدم والوجود بالفعل، وهو الموجود في طريق الكوّن، وهو المتكوّن... ومثال ذلك: أن العالم هو الذي نقول فيه أنه كان من المتعلم، ولا نقول أنّ العالم كان من نفسه، ولامن عدم العلم، بل من المتوسط بين العلم والجهل، الذي هو عدم العلم وهو المتعلم، وهو معنى قولنا أنّ العالم الذي قد صار عالماً، كان من الذي سيكون عالماً، أي الذي يصير إلى العلم وهو المتعلم" [1].

فالكمال: هو نتاج صيرورة حركة مادة الموجود المتكّون،المتضمنة للوجود بالقوة والمحقق بالفعل. لهذا فـ " الحركة ضرورة تابعة لجوهر الشيء المتحرك، وجارية منه مجرى الخاصة " [2].

فكما انه لاوجود لمادة بدون حركة، فلاوجود لحركة بدون مادة، ولهذا عرّف أرسطو الحركة: "بأنها كمال ما بالقوة من جهة ما هو بالقوة " [3].

---

[1] – ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة ، ج١ ، ص / ٢٨ / .

[2] – ابن رشد : تلخيص السماء والعالم / ص / ٣ /.

[3] – ابن رشد : تلخيص السماع الطبيعي ، ص / ٢٢ .

ويصنف ابن رشد القوى إلى:قوى فاعلة، وقوى منفعلة، ومن خلال جدلية العلاقة بينها،يتكوّن المتكوّن في صيرورته الغائية نحو التكامل. يقول في ذلك " أنّ الكون إنما يكون بفعل القوى الفاعلة وانفعال المنفعلة، فمن البيّن أنه إنما يوجد الكون ويتم إذا غلبت القوى الفاعلة المنفعلة،وساقتها إلى الصورة، وإن الفساد بخلاف ذلك، أعني إذا غلبت القوى المنفعلة القوى الفاعلة الحافظة،وذهبت صورة الكون، وذلك أن هذه القوى الفاعلة؛ إنما تسوق القوى المنفعلة إلى أنْ تجعلها بحال يمكن فيها أن تقبل الصورة التي هي مخالفة لها بالنوع أو بالجنس، فمادامت تلك الصورة حافظة لتلك القوى المنفعلة، بالحال التي شأنها أنْ تتمسك بالصورة، يعني المكون، وإذا ضعفت الصورة عن حفظ تلك الحال التي في الهيولى، استعدت الهيولى إلى قبول صورة أخرى، ففسدت الصورة الأولى، واستعداد الهيولى إنما يكون ضرورة لتغيير غير ملائم يعرض للصورة التي في الهيولى، والصورة التي في الهيولى من جهة ماهي صورة مزاجية " [1].

ولذلك، فصيرورة الموجودات الطبيعية،لتحقيق كمالها،هي نتاج العلاقة المادية الجدلية بين القوى الفاعلة والقوى المنفعلة،في ذات الموجود الطبيعي، وهذا يعني تمسك عميق بالعلوم الطبيعية،وتأكيد للغائية الطبيعية، ورفض للغائية الإلهية " فالطبيعة إذاً مبدأ وسبب لأن يتحرك به؛ ويسكن الشيء الذي هي فيه أولاً وبذاته " [2] " وأفعال هذه الأشياء الطبيعية، إذا صدرت عنها على التمام، قيل أنها على المجرى الطبيعي، وبالطبع" [3].

---

[1] – ابن رشد : تلخيص الآثار العلوية ، ص / ٨٢ /.

[2] – ابن رشد : تلخيص السماع الطبيعي ، ص / ١٢– ١٣ / .

[3] – ابن رشد : تلخيص السماع الطبيعي ، ص / ١٤ / .

ومن هنا جاء تصنيف ابن رشد لكمال الموجودات الطبيعية، تصنيفاً يعتمد العلوم الطبيعية، ونتائج أبحاثها العميقة في عصره.، دون إدخال علة مفارقة،فالموجود يبحث بما هو موجود، من خلال اعتماد حركته الذاتية من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل في صيرورة أزلية " فالكمال – كما قلنا – صنفان، إمّا كمال محض لا يكون فيه شيء من القوة أصلاً، وهو نهاية الحركة؛ الذي إذا بلغته كفت وفسدت... وإمّا كمال يحفظ ما بالقوة، ولا يوجد إلاّ بوجود القوة مقترنة به،وهذا المعنى هو المسمى حركة، ولذلك قد يظهر أن الحركة من الأمور المتصلة، لأنه متى وقفت، وتعيّن منها جزء يمكن أن يشار إليه، فقد بطل فصلها الخاص بها،ووجد الصنف الآخر من الكمال المحض، وإنْ تحركت بعده؛ فإنما ذلك من جهة ما لها قوة أخرى " [1] لأن تتحرك وتحقق كمالاً أرقى، وهكذا في صيرورة مستمرة أزلاً وأبداً، ومن هنا عرّف أرسطو الحركة كفعل يحقق كمالاً للموجود المتحرك بأنها " كمال المتحرك بما هو متحرك" [2].

وقد صنف ابن رشد الموجودات الطبيعية من ناحية تكونها المتكامل، وكنتاج لتحركها،إلى ثلاثة أصناف: " إنّ أنواع التركيبات ثلاثة -فأولها – التركيب الذي يكون من وجود الأجسام البسائط في المادة الأولى، التي هي غير مصورة بالذات.-والثاني -التركيب الذي يكون عن هذه البسائط، وهي الأجسام المتشابهة الأجزاء. والثالث -تركيب الأعضاء الآلية، وهي أتم ما يكون وجوداً في الحيوان " [3].

---

[1] – ابن رشد : المصدر السابق نفسه ، ص / ٢٣ / .

[2] – ابن رشد : المصدر السابق نفسه ، ص / ٢٤ / .

[3] – ابن رشد : تلخيص كتاب النفس ، ص / ٤ / .

فالمادة الأولى -كجوهر أزلي وخالد -صائرة من حالة الإمكان إلى حالة التحقق،على نحو غائي طبيعي، إذ أن الصورة -كغاية طبيعية نحو الكمال - انبثقت من مضمون المادة، ونتيجة للعلاقة المادية الجدلية؛ بين المادة والصورة،مع التأكيد على أولوية المادة وثانوية الصورة. فكوّنت نتيجة لذلك العناصر الأربعة -التراب -والماء -والهواء- والنار -كعناصر أساسية في تكوين الموجودات المادية الأخرى، من أجسام متشابهة للأجزاء، إلى أجسام مادية آلية (نبات وحيوان)بما فيه الإنسان،كحيوان ناطق، أي من الأجسام البسيطة إلى الأجسام المعقدة التركيب،بفعل فاعل طبيعي ، وهو العلاقة الجدلية المادية بين المادة والصورة " أنّ الفاعل... ليس هو جامع بين شيئين بالحقيقة (وهنا المادة والصورة. ع.ع.) وإنما هو مخرج ما بالقوة إلى الفعل " [1].

ومن الفعل المتضمن للقوة إلى فعل أرقى منه.وهكذا في صيرورة أزلية. وهذا هو السبب الطبيعي والجوهري في تحقيق غائية الموجودات الطبيعية، من كمالٍ متضمن للقوة إلى كمالٍ أرقى منه.

ويتضح ذلك بشكل جليّ،حينما نبحث في العلاقة المادية الجدلية بين العناصر الأربعة:

التراب والماء والهواء والنار، وتكّون الأجسام المادية عنها " أن -الأجسام ع.ع.- مركبة عن الأربعة الإسطقسات المشهورة، وإن هذه الأربعة؛ إنما هي إسطقسات بالقوى الفاعلة التي لها والمنفعلة، وبّين أيضاً هنالك أن القوى الفاعلة هي الثقل والخفة والحرارة والبرودة، والمنفعلة هي الرطوبة واليبوسة وأن الكون لهذه الأجسام المتشابهة الأجزاء؛ إنما هو باختلاط تلك الإسطقسات " [2]

---

[1] - ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة ، ص/١٤٩٩ / .

[2] - ابن رشد : تلخيص الآثار العلوية ، ص / ٧٨ / .

ويحدد - ابن رشد - الفاعل في ذلك، بالعلاقة المادية الجدلية بين القوى الفاعلة والقوى المنفعلة في مادة العناصر الأربعة يقول:" إن القوى التي بها الاسطقسات اسطقسات هي تلك القوى الأربع، أعني الحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة، وإن سائر الأشياء الحادثة في الأمور الكائنة الفاسدة، إنما تنسب إلى هذه القوى فقط، وذلك أولاً وبالذات "[1]. لذلك، فالفاعل الحقيقي في تكوّن الموجودات الطبيعية، ليس من خارج الطبيعة، وإنما هو نتاج فعالية وصراع ومغالبة القوى المتضادة - الفاعلة والمنفعلة - في ذات مادة الموجود ذاته، والتي هي خصائص مادته، فالصورة تتعين وتتشخص من قبل الخصائص الذاتية لمادة الموجود المتكوّن، والصائرة من حالة مادية مشخصة إلى حالة أخرى، ومن صورة إلى صورة على نحو غائي طبيعي،نحو الكمال المشخص، وبذلك تكون الصورة هي أسلوب تمظهر المادة المتحركة من حالة إلى حالة أكثر كمالاً، " فالصورة تتغير من أجل وجودها في متغير، لامن جهة أنها متغيرة بذاتها، إذ كانت ليست بجسم ولا تنقسم" [2].

لكن صيرورة الموجودات الطبيعية من كمال إلى كمال أرقى منه على نحو غائي طبيعي، هذه الصيرورة محكومة بالسببية الموضوعية والضرورة الطبيعية " أن السبب في حركات تلك هو مسير الشيء من ضد إلى ضد، ومن شيء بعينه إلى شيء بعينه" [3].ليس هذا فحسب؛ إنما يحدد سيرورة صيرورة تلك الموجودات الطبيعية بأنها تسير نحو المكان الذي تستقر فيه، وهذا المكان هو الصورة الكاملة لها،وبذلك تصبح صيرورتها،صيرورة استكمال للموجود المتحرك حركة مكانية، على نحو يمثل وحدة الوجود

[1] - المصدر السابق نفسه ، ص / ٧٩ / .

[2] - ابن رشد : تلخيص كتاب النفس ، ص / ٨ / .

[3] - ابن رشد : تلخيص السماء والعالم ، ص / ٦٧ / .

المادية بين هذه العناصر، والمترابطة ترابطاً جدلياً " إن الذي يجري مجرى الاستكمال لهذه الحركات هو الأين، فظاهر من أنها إنما تتحرك إلى ما هو لها بالقوة، ويجري لها مجرى الاستكمال، والذي بهذه الصفة هو الأين، والأين منه منه فوق ومنه أسفل، فأذن الفوق والأسفل هي الكمالات لهذه الحركات، وأما النار فكمالها الفوق، وأما الأرض فكمالها المكان الأسفل والأجسام التي بين هذه، أعني الماء والهواء؛ كمالاتها أيضاً في الأينات التي بين هذه، وقد يظهر هاهنا أيضاً من أن المكان - كما قيل - هو نهاية المحيط الحاوي.

والمحيط الحاوي بمنزلة الصورة للمحوي والمحاط به، والمحوي والمحاط به كالهيولى، ومكان الأجزاء - كما قيل - ومكان الكل واحد، واستكمالها هو الشيء والذي به يستكمل الكل، وهو الأين الذي يجري مجرى الصورة. وإذا كان ذلك كذلك، فالاستكمال الذي تتحرك إليه أجزاء هذه الأجسام هو الأين، وهو نهاية بعضها المحيطة ببعض، وإذا كان الأمر على هذا، فظاهر أن نهايات هذه الأجسام، بعضها استكمالات لبعض". [1] وعلى هذا النحو، تعتبر صيرورة العناصر الأساسية الأربعة، والأجسام المتكونة عنها؛ صيرورة غائية طبيعية، تستكمل ذاتها من القوة إلى الفعل، ومن صورة إلى صورة أكمل منها، إلى أن تصل إلى كمالها التام، في المكان المناسب لها. فالثقيل - التراب - مكانه الأسفل، والخفيف - النار - مكانه الأعلى، وهكذا بالنسبة للبقية، بحيث تشكل في صيرورتها المتكاملة، وحدة مادية متعادلة، ومترابطة، بعضها كمال لبعض.

وهنا يمكننا التساؤل، هل يمكن للأجسام هذه؛ أن تتحرك بعد أن تستكمل ذاتها، وتتصل في صيرورتها إلى كمالها الطبيعي التام، وتستقر في

---

[1] - ابن رشد : تلخيص السماء والعالم ، ص / ٦٩ / .

مكانها؟... إذ أنَّ المكانَ " هو النهاية المحيطة بكونها استكمالاً للأجسام المتحركة، وغايةً لمحركاتِها " [١]؟...أم أنّ حركتها أزلية - أبدية؟...وإن تحركت فما الذي يحركها، على الرغم من استقرارها في مكانها الطبيعي والتام كغاية نهائية لها؟...

وتأتي إجابة ابن رشد، إبرازاً للفهم المادي الجدلي،بين الحركة المستقيمة لصيرورة العناصر الأساسية الأربعة،والأجسام المتكونة عنها، والحركة الدورية للأجرام السماوية.

يرى ابن رشد أن حركة ومسار صيرورة الأجسام الطبيعية نوعان:

حركة استقامة، وحركة دورية، وحركة الاستقامة هي حركة الأجسام الطبيعية المتكّونة عن العناصر الأربعة، ومسار صيرورتها في استكمالها بذاتها من القوة إلى الفعل المحقق (الصورة)، إذ أن النقطة في حركتها على المستقيم تنطلق من بداية، وتصل إلى نهاية،وحركتها هذه هي صيرورتها إلى المكان الملائم لها،حيث تستقر فيه على جهة التعادل،والاستكمال،وهو بالتالي غاية حركتِها،وكمالُها التام، وهو الصورة النهائية لها..

أمّا الحركة الدورية، فهي حركة الأجسام الكروية الشكل، والأجرام السماوية فهي حركة أزلية أبدية،لابداية لها ولانهاية"،وأما الجسم الكروي المتحرك دوراً،فلما كان مبدأ الحركة فيه والمنتهي واحداً بالقول، لزم أن تكون حركته دائماً وسرمداً " [٢].

وتبرز أهمية المسألة في العلاقة بين حركة الأجسام المتحركة بهاتين الحركتين، فكلما صارت الأجسام المتحركة حركة استقامة في استكمالها

[١] - ابن رشد : تلخيص السماع الطبيعي ، ص / ٣٧ / .

[٢] - المصدر السابق نفسه ، ص / ٤٦ / .

لذاتها إلى غايتها الطبيعية وتمامها، فإنّ الأجسام المتحركة حركة دورية، تغيّر وتبدل وضع هذه الأجسام، فتصبح بوضع غير متعادل، وتستمر الأجسام المتحركة على الاستقامة في صيرورتها " على جهة التعادل " بعد أن أصبحت غير متعادلةوتستكمل ذاتها باستمرار، وهكذا إلى ما لانهاية " فإذاً، هذه الحركة - الدائرية. ع.ع- التي لم تحس قط ساكنة، أزلية ضرورة... ولقرب هذا الجسم ممـا لدينا، وبعده، واختلاف أوضاعه،تحدث الحركات الكائنة الفاسدة،وإلاّ لم يمكن أن يوجد عن محرك أزلي، ومتحرك أزلي، حركة حادثة، كما لايمكن أن توجد حركة حادثة، إنّ لم يوجد محرك أزلي"[1].

فحركة الأجسام الطبيعية؛ الكائنة الفاسدة، هي صيرورة طبيعية، وعلى جهة الاستقامة، ونهائية. لكن نهائيتها ليست ثابتة، لأنها ضمن تأثير الحركة الدورية للأجسام الكروية، وخاضعة لها.وبما أن الحركة الدورية لانهائية، ومحركة للحركة المستقيمة، فأنها - أي الحركة المستقيمة - نهائية ولانهائية، نهائية بالعلاقة مع ذاتها، ولانهائية بالعلاقة مع الحركة الدورية. وعلى هذا النحو يبقى العالم المادي بكافة موجوداته،في صيرورة لانهائية نحو الكمال الذي هو غاية قصوى لها،نهائية ولانهائية. متعادلة وكاملة، وغير متعادلة وناقصة وغير ثابتة. كائنة وفاسدة، أزلية أبدية " لذلك، لزم ضرورة أن يكون العالم بأسره أزلياً، لكن هذه الأجسام المتحركة، حركة استقامة؛ إنما يوجد البقاء في كليتها؛ لافي أجزائها، فهي حافظة لصورها النوعية،وفاسدة بأجزائها إذ لم يمكن فيها غير ذلك من جهة ما هي أضداد، وإنما اتفق لها البقاء بالنوع وحفظ صورها عن حركة الجرم السماوي "[2].

---

[1] - المصدر السابق نفسه ، ص / ١٢٦ / .

[2] - ابن رشد : تلخيص السماء والعالم ، ص / ٢٩ / .

لذلـك، فـالموجودات الطبيعيـة تسـتكمل ذاتهـا مـن الوجـود بـالقوة إلى الوجود بالفعل، ومن الفعل المتضمـن للقـوة إلى الفعـل الأكمـل، وهكـذا، في صيرورة غائية طبيعية " على جهة الأفضل " فهي نهائيـة بالكـامل المشـخّص، ولكنه الكامل المتضمن للقوة لأن يرتقي ويستكمل ذاتـه علـى نحـو لانهـائي، وعلى جهة الأفضل بالنوع" وأمّا لم وجـد البقـاء للكائنـات بهـذا النحـو مـن الوجود فللأفضل، لأنه لما كان الأزلي أفضل مما ليس بأزلي، وكان ما لم يمكن بقاؤه بالشخص، الأفضل له أن يكون بهذه الحال، وأن يبقى بالنوع، ولذلـك جعل هذا الوجود سرمدياً ".[1]

لكن النوع لا يوجد بحد ذاته، إذ لا يوجد إلاّ مشخّصاً، وبتعبير أدق، لا يوجد نوع بشكل حقيقي إلاّ بما هو واقعيّ ومشـخّص، فالمحسوسـات الماديـة المشخّصة هي التي تكوّن صورة النوع.

" إن الأنواع من المضاف، وأنها أمورٌ ليسـت موجـودة بذاتهـا، إذ كـان بيناً من أمر المضاف،أنه إنما يقـال بالإضافـة إلى شـيء، وأنـه إذا ارتفـع الـذي يضاف إليه ارتفع" [2].

ويتقصى المسألة أكثر فيعرّف النوع " أنه الكليّ المحمول علـى كثـيرين عن طريق ما هو " [3] ولذلك، فالوجود الحقيقي،هو وجـود الموجـود الطبيعـي المشـخّص، والمستكمل لذاتـه " أولاً وبـالذات " مـن القـوة إلى الفعـل، في صيرورة لانهائية نحو الكمال، وهذه هي الغائية الطبيعية.

---

[1] – ابن رشد : تلخيص السماع الطبيعي ، ص / ٣٥ / .

[2] – ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة ، ص / ١١٧ / .

[3] – المصدر السابق نفسه ، ص / ١١٨ / .

وبذلك يصل ابن رشد لتعريف السبب الغائي بأنه " هو الذي إليه يتحرك المستكملُ به ليُتم وجوده بالاستكمال به" [1] فالحركة " أولاً وبالذات" هي حركة الموجود الطبيعي لأن يستكمل ذاته، بالارتقاء إلى الاستكمال التام، وعلى نحوٍ لانهائي. " وهذا السبب،أي الغائي، هو بهذا النوع علة، أي من جهة ما يتحرك إليه ما يستكمل به، لأن ما قبله- من الأسباب ع.ع- يكون بسببه" [2].

ويتساءل - ابن رشد - مستغرباً " وإذ قد يظهر أنّ أسباب الأشياء الكائنة الفاسدة،وبالجملة المتغيرة هي الأجسام الطبيعية، التي هي مبدأ الحركات والاستحالات في الأمور المحسوسة، فقد يتعجب الإنسان لَم احتيج إلى إدخال صورة مفارقة من أجل الأجسام الطبيعية، ويتحير في ذلك، إن الذي هو مفارق كيف يتأتى منه تغيير الموجودات الهيولانية؛ وإنما الذي يغير الهيولانية هيولانية مثلها " [3] ويتابع كلامه " إنَّ الصورَ ليس يظهر أنَّ لها معونة في وجود الأمور المحسوسة، أي أنها لاتولّد الأمور المحسوسة، لأن الذي يولّد الشخص هو شخص مثله، ولامعونة لها أيضاً في توليد الأشخاص مثل ماتوجد للأجرام السماوية...ولاجواهر تلك الصور المفارقة من جواهر هذه الأمور المحسوسة؛ إذ كانت تلك أزلية وهذه كائنة فاسدة، فلايمكن أن تكون أسباباً لها،لاعلى أنها صور،ولاعلى أنها أسباب فاعلة " [4].

وبذلك حسم الأمر - بشكل واضح لالبس فيه - مع القائلين بالفاعل المفارق، ونقض بالتالي الغائية القبْلية اللاهوتية، وبرهن أن غاية الموجودات

---

[1] - المصدر السابق نفسه ، ص / ١٨٦ / .

[2] - المصدر السابق نفسه ، ص / ١٨٧ / .

[3] - المصدر السابق نفسه ، ص / ١٢٤ / .

[4] - المصدر السابق نفسه ، ص / ١٢٥ / .

الطبيعية؛ إنما هي صيرورتها واستكمالها لذاتها وبذاتها، مما هي قوية عليه إلى ما هو محقق بالفعل. دون حاجةٍ للجوء إلى أسباب مفارقة للطبيعة.

كما حسم الأمر مع القائلين " بواهب الصور " ومع أفلاطون وشيعته من القائلين " بالمثل"

"أنه لايمكن أن تكون الصور سبباً للتغير والكون والفساد، ولا بالجملة أن تكون سبباً للمحسوسات على نحوٍ من الأنحاء التي جرت عادة القائلين بها، بذكرها مثل دعواهم أنها " مُثُل " لها، وسبب للعلم بها " [1] وذلك لأن "المكوِّن هو من طبيعةِ المُتَكَوِّنِ " [2].

وتجاوز مفاهيم المادية الميكانيكية في اعتمادها السببية الموضوعية الخارجية - دون الداخلية - وإنما استوعبها بشكل جدلي يمثل العلاقة بين الأسباب الداخلية وهي الأولية، والأسباب الخارجية بين الموجودات بعضها ببعض، وبحيث لايمكن لها أن تؤثر في صيرورة الموجود وتحقيق غائيته إلاّ إذا أصبحت داخلاً ومتجاوباً مع العوامل الداخلية " فأما كيف يفعل الفاعل، ويقبل المنفعل فليس يقال في ذلك أكثر من أنّ الشيء إذا كان بالقوة فيه أمر ما، وورد عليه محرك من خارج، وصار - أي المحرك الخارجي ع.ع - إلى ماكان له بطباعه من القوة إلى الفعل " [3].

---

[1] - المصدر السابق نفسه، ص / ١٢٦ /.

[2] - المصدر السابق نفسه، ص / ١٢٨ /.

[3] - ابن رشد: تلخيص الكون والفساد، ص/١١/. المعطيات السابقة نفسها.

وبذلك نخلص إلى أن غاية الموجودات الطبيعية، تتجسد في العلاقات المادية الجدلية،بين المادة والصورة،وبين الموجودات الطبيعية الكائنة والفاسدة بعضها ببعض، وبينها جميعاً وبين الأجرام السماوية، دون حاجة لأسباب مفارقة للطبيعة، إذ " أن الطبيعة لا تفعل باطلاً" وإنما تفعل لغاية محددة.

ولذلك، فغاية الموجودات الطبيعية هي: صيرورة الموجودات الطبيعية واستكمالها من ذاتها - وبذاتها ولذاتها، من القوة إلى الفعل، ومن الفعل المتضمن للقوة إلى الفعل الأكمل، في صيرورة لانهائية، وهذه هي الغائية عند ابن رشد، فهي غائية طبيعية، قائمة من الطبيعة،وبالطبيعة،وإليها، كتطور لانهائي.وبذلك برز ابن رشد فيلسوفاً مادياً جدلياً بموجب مقتضيات عصره وآفاق تطوره، واضعاً لبنات هامة ومتينة،في صرح العلوم الطبيعية والإنسانية..



الباب الثالث

مفهوم الغائية الإنسانية

في ضوء الغائية الطبيعية

الفصل الأول

الذات الإنسانية
في ضوء جدلية الواقعي والكلّي

« إنّ المحسوسات أمورٌ موجودة؛ وإنْ لم يعقلها عاقلٌ»[1]

« إنّ معقولات الأشياء هي مفهمات جواهر الأشياء، وليس هي جواهر الأشياء». [2]

« إنّ الكليّ ليس له وجود؛ إلاّ من حيث هو علم؛ أي من حيث هو في النفس».[3]

« ولما كانت الحدود...إنما تأتلف من جنسٍ وفصل، وكان قد تبين مما قد تقدم أنها من حيث هي كليات، ليس لها وجود خارج الذهن، ولاهي بوجه من الوجوه أسباب للمحدودات، فتبيّن أنّ الجنس ليس أكثر من محاكي الصور العامة للمحدودات التي تجري مجرى الهيولى ». [4]



---

[1] – ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة ، ص / ١٠٠٤ / .

[2] – المصدر السابق نفسه ، ص / ١٥٠ / .

[3] – المصدر السابق نفسه ، ص / ١١٦ / .

[4] – ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص / ٦٤ – ٦٥ / .

الذات الإنسانية في ضوء جدلية

الواقعي والكلي

لقد بلغت الفلسفة العربية الإسلامية على يدي ابن رشد ذروتها، بانعطافها الكبير من الفهم الفلسفي للطبيعة،إلى الفهم الفلسفي للتاريخ الإنسانيّ، ومن هذه اللحظة،أخذت فكرة التطور تصبح مدركة - كتقدم - لاعلى أساس المبدأ الطبيعي فحسب؛ وإنما على أساس المبدأ الاجتماعي التاريخي. وانتقل الاهتمام، واتسع وتعمّق، من الطبيعة، ليشمل ذات الإنسان كذاتٍ فاعلةٍ ناشطةٍ، محوّلةٍ للطبيعة والمجتمع ولذاتها، لتحقيق إنسانيتها عبر التاريخ،كغائية إنسانية.

وهذا يستلزم من الباحث، ضرورة الكشف عن العلاقة بين الوجود الواقعي والوجود الكلي،وصولاً إلى فهم الذات الإنسانية، كذاتٍ فاعلةٍ ناشطةٍ طبيعياً - معرفياً - اجتماعياً - أخلاقياً.

ونكون بذلك قد خطونا خطوات أساسية وحاسمة على طريق الكشف عن حقيقة (هوية وماهية واستكمال) الذات الإنسانية،من أجل تحديد غائيتها تحديداً معرفياً،من خلال رؤية ابن رشد للعالم، وحدة مادية مترابطة سببياً، ترابطاً ضرورياً،أدرك وبيّن وجود الإنسان كجزء من الطبيعة وكائن عنها، لكنه أرقى الكائنات. فالإنسان - لديه - موجود طبيعي -كائن من الهيولى الأولى، عن الاسطقسات الأربعة؛ والأجسام المتشابهة الأجزاء، وينتمي إلى

الموجودات الآلية (الحية). لذا فهو محكوم بفعل الضرورة الطبيعية - من الناحية البيولوجية،كبقية الكائنات الطبيعية، ولكنه يتميز عنها بأنه" ناطق" فانْ كان حيواناً، فهو ناطق، وانْ كان كائناً طبيعياً آلياً - أي حياً وذا نفس - فهو كبقية الكائنات مؤلف من مادة وصورة، ولكنه ليس المادة بحد ذاتها، ولا الصورة مجردة عن مادتها، وإنما هو مركب (مؤتلف) منهما.

وإذا كنا قد بحثنا في رؤية ابن رشد للإنسان،كجسمٍ طبيعي آلي، فأننا - الآن -سنبحث فيما يميزه عن هذه الأجسام..إذ أنّ الإنسان عند ابن رشد - وكما هو عند معلمه أرسطو"حيوان ناطق" [1] فـ"الناطق؛ إنما انفصل عن الجمادات بالإدراكات " [2] لذلك فالقوة الناطقة من بين قوى النفس، هي القوة التي تميز الذات الإنسانية عن بقية الحيوانات.، خاصة وأنه بيّن فعّالية الكائنات - ومنها الإنسان - تبعاً لقواها الذاتية،وخصائصها،ولما يميز بعضها عن بعض، مبيناً الفارق بين فعل القوى الطبيعية التي تحكمها السببية " من جهة الضرورة " وبين القوى ذات النفوس، والناطقة منها بشكل خاص، يقول في ذلك:" والقوى الفاعلة منها ماهي ذوات نفوس، ومنها ما ليس ذوات النفوس، فبعضها اذن فاعلة بالطبع، وبعضها فاعلة بشوق واختيار، وهذه منها ماهي ذات نطق، ومنها مالا نطق له، فالتي لانطق لها ولاشوق يخصها، إنها تفعل بالذات إحدى الضدين فقط،كالحار يسخْن والبارد يبّرد، وليس لها قوى إلاّ على إحداهما فقط... وأمّا التي تفعل بالشهوة والاختيار، فانّ لها قوة على فعل أيهما شاءت من الأضداد، ولذلك كانت الصنائع الفاعلة معرفة الأضداد فيها لعلم واحد " [3]. فالإنسان - دون غيره - ككائن

---

[1] - ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص / ٧٥ .

[2] - ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة ، ج١ ، ص /٣٩٦ / .

[3] - ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص / ٨٣ / .

طبيعي حي قادر على إدراك وتمييز الموجودات من حوله وموازنتها، واختيار الأنسب منها - والتأثير فيها وتحويلها بما يحقق غايته.

والحاسمُ في هذا الأمر - أمر تمييز الكائنات الحية - هو: اعتماد القوة " النزوعية "[1] من بين قوى النفس على قوتي الإحساس والتخيل لدى الحيوان، وعلى القوة الناطقة أيضاً لدى الإنسان، حيث يرى ابن رشد: أنّ القوة النزوعية هي قوة الحركة والفعل والاستجابة لحاجيات الكائن، بما يتناسب مع معطيات الواقع - الجاهز لدى الحيوان - ومع ضرورة استخدام وتحويل الواقع صنعاً؛ بما يلائم ضرورات الذات الإنسانية واستكمالها كغاية إنسانية لدى الإنسان..

من هنا جاءت ضرورة البحث في القوة الناطقة، أي في الذات الإنسانية من جهة كونها عارفة، وأثر ذلك في الفعل الإنساني، واستكمال الذات الإنسانية، تبعاً لممارسة معرفتها، خاصة وأنّ القوة الناطقة وظيفياً؛ أداة معرفة وتحويل للواقع لدى ابن رشد، بينما هي - أي القوة الناطقة - لدى أصحاب التطور اللاهوتي الغيبي التسليمي، تمثّل قوة مفارقة - ناقصة، تُمنح للذات أثناء الفعل وتُسلب منه بعده، فهي مفصولة عنه وجودياً، وملحقة بفاعل " الله " مطلق الفعّالية والإرادة، وهذا ما يؤدي إلى انفصام تام في شخصية الإنسان، فهو يفكر ويعتقد على نحو، ويمارس وجوده الحقيقي العملي على نحو آخر. أمّا الوجود الواقعي والتاريخي للإنسان - لدى ابن رشد - وممارسته عملية وجوده الحقيقي، فإنها تتميز بالانسجام والتطابق - لحد ما * - بين الفكر والعمل، في عملية تغييره وتحويله للعالم ولذاته. وهذا ما سنجده واضحاً لدى ابن رشد في مواجهته مقولات ومصادرات الفكر الغيبي

---

[1] - ابن رشد : تلخيص كتاب النفس ، ص / ٩٢ / .

* - وتبعاً للوضع الاجتماعي والتاريخي.

التسليمي، وفي براهينه على قدرة الإنسان وفعاليته، المرتكزة وذات العلاقة الضرورية الجدلية مع القوة الناطقة،التي تميزه عن بقية الكائنات.

يعتمد ابن رشد في بحثه للقوة الناطقة ووظيفتها، على تصنيفه للوجود إلى: وجود ماديّ محسوس، ووجود كليّ. ويصنف الوجود الكليّ إلى: ادراكات مشخّصة، وادراكات كلية، ويعّرف الادراكات المشخّصة بأنها " إدراك المعنى في هيولى".[1]

أمّا الادراك الكلّي،وهو الأكثر تجريداً، فهو "إدراك المعنى العام مجرداً من الهيولى" [2].وعملية التجريد هذه للوصول إلى المفهوم الكلّي، هي عملية تجريد فاعل،تفعله القوة الإنسانية الخاصة بذلك، والتي يصنفها ابن رشد إلى صنفين تبعاً لصنفي المدركات، فالقوة التي تدرك المعاني في هيولى، أي المدركات الحسية هي " الحس والتخيل" [3]بينما القوة التي تدرك المعاني الكلية المجردة، فهي القوة الناطقة" فهذه القوة إذن من شأنها أن تدرك المعنى مجرداً من الهيولى" [4] لكن المفاهيم المجردة - بحد ذاتها - ليست كافية في معرفة حقيقة الموجودات - كما هي - إلاّ إذا أعطتنا أحكاماً، فالقوة الناطقة لا تجرد المعنى من الهيولى فحسب " بل وأنْ تركب بعضها إلى بعض،وتحكم ببعضها على بعض " [5] فالفعل الأول يسمى " تصوراً " [6] والفعل الثاني يدعى "

[1] – ابن رشد : تلخيص كتاب النفس ، تحقيق أحمد الأهواني ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، علم ١٩٦٥ ، ص / ٧٦/.

[2] – المصدر السابق نفسه ، ص / ٦٧ / .

[3] – المصدر السابق نفسه ، ص / ٦٢ / .

[4] – المصدر السابق نفسهه ، ص / ٦٧ / .

[5] – المصدر السابق نفسه ، ص / ٦٨/.

[6] – المصدر السابق نفسه ، ص / ٦٨ /.

تصديقاً "[1] لذلك، فالمعنى الكلّي المجرد هو: حذف لما هو ثانوي، وأخذ كل ما هو جوهري؛ من المعاني الحسية والكلية، إنها عملية موازنة وملا قحة جملة أحكام، تعطي معناً كلياً، وجملة معانيّ كلية تعطينا أحكاماً أقرب صدقاً من حقيقة الموجودات "كماهي".

وسنسير مع ابن رشد، للتعرف على المعاني الكلية، وذلك من خلال العلاقة بالوجود المحسوس، خاصة وأنه اهتم بهذه المسألة، اهتماماً خاصاً في عدة كتبٍ له ومقالات، رد فيها على آل فيثاغورث،وعلى القائلين بالكليات وواهب الصور عموماً، ولما لهذه المسألة من أهمية خاصة بالنسبة لموضوعنا، وتبعاً لمقولة ابن رشد بأنه: لمعرفة موجودٍ من الموجودات، لابد من أنْ " تنسب أنواع الموجودات بعضها إلى بعض،من جهة ما بعضها أسباباً لبعض"[2].

لذلك، لابّد من الكشف عن رؤية ابن رشد، للوجود الكليّ عبر العلاقة بالوجود الماديّ المحسوس، وأيهما الأوليّ والجوهريّ في تلك العلاقة،يقول في تعريفه للجوهر:" انّ اسم الجوهر...يطلق على معاني، إلاّ أنّ أشهرها والمقر بها عند الجميع هو: الشخص المشار إليه" [3] فالجوهر هو:

الشخص المشار إليه، أي أنه الموجود الماديّ الواقعي المحسوس. ولكنه يقول في تعريفه للحد وهو كليّ بأنه " يعرف جوهر الشيء " [4].

وهنا يمكن أنْ يبرز التباسٌ، تكمن فيه عقدة المسألة. أيهما الأساس والأولي؟... الحد أي الوجود الكليّ، أم الوجود الماديّ المحسوس والمشار

---

[1] - المصدر السابق نفسه ، ص / ٦٨ /.

[2] - ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص / ٢٥ / .

[3] - المصدر السابق نفسه ، ص / ٤٢ - ٤٣ / .

[4] - المصدر السابق نفسه ، ص / ٤٤ / .

إليه؟... وما العلاقة بين الوجودين؟... يتساءل ابـن رشـد، ويقـول:" فلننظـر هل ماهيات الجواهر ومقولاتها الكليـة، هـي الأشياء المفـردة بأعيانهـا، علـى جهة ما نقول: أنّ خيال الشيء هو الشيء بعينه، وأنّ صورة الشيء المحسـوس هي المحسوس بالمعنى أم هي غيرها بوحه ما، على أنّ لها وجوداً خارج النفـس على ما يقوله القائلون بالصور "[1] وتمشياً مع مبادئ القضاء التي تعوّد عليهـا فأنه يضع نصاً صريحاً للقائلين بالصور، يبينون فيه رؤيتهـم، ووجهـة نظرهـم، بأنّ الوجود الكلي هو سـبب وجود؛ للوجود الماديّ المشخّص ومتقدم عليـه يقولون:" يظهر على العموم وجود صور مفارقة،هي السبب في وجود الجوهر المحسوس "[2].

بعد أن وضع نصاً صريحاً للقائلين بـالصور،وواهـب الصـور، شـرع ابـن رشد يعالج المسألة،معتمـداً في ذلـك نتـائج العلـوم الطبيعيـة، تمشـياً واسـتجابة لضرورات التقدم الاجتماعي في تلك المرحلة،منطلقاً من قضية أساسية وهـي: أنّ الوجـود الكلـي لامتغير، ولا يكـون منـه، ولايتكـوّن عنـه " بـالذات " " وأولاً" وجود ماديّ محسوس: " انّ المكوّن إنما يكون عما هـو واحـد بـالنوع والماهية، فهو من البيّن أنّ الماهية بما هـي ماهيـة غـير كائنـة ولافاسـدة، ولّمـا كانت ماهيات الأشياء المحسوسة،ليس شيئاً أكثر من صورتها ومادتها... فبيّن أنّ الصـور والمـواد، بمـا هـي صـور ومـواد،غـير كائنـة ولافاسـدة،إلاّ بطريـق العرض، أمّا كون الصور فاسدة ومتكوّنة،وبالجملة متغير ة، فأنّ ذلك لها مـن حيث هي صورة شيء مشار إليه؛ لابما هي صورة. وكذلك الأمـر في المـادة، فإنّ التغيّر إنما يلحقها من حيث هي مادة شيء مشار إليه، فأمّا بمـا هـي مـادة فلا، وإذا كانت المادة هكذا والتي هي: سبب التغير اللاحق للصورة ".لذلـك

---

[1] - المصدر السابق نفسه ، ص / ٤٧ / .

[2] - المصدر السابق نفسه ، ص / ٥٣ / .

فالوجود الماديّ المحسوس؛ والمادة المتحركة بالذات،هـي السبب الجوهـري في تكوين هوية الموجود، وذلك عبر العلاقة المادية الجدلية بـين المـادة والصـورة. والهوية هي التي تعطي الصورة المعرفية (ماهية الموجود). هذا مـن جهـة أولى. أمّا من جهة ثانية،فإن ابن رشد لم ينفِ الفعل عن الكليات، وإنما نفى كونهـا فاعلة " أولاً" أي أنّه رفض ونقض مقولة:كون الوجود المحسوس متكوّن عـن الوجود الكليّ "أولاً وبالذات" وأكد فعّالية الوجود الكليّ في الوجود المـاديّ المحسوس" بالعرض" مبرزاً العلاقـة الجدليـة،بـين الوجوديـن،مـع التـأكيد علـى أولوية الوجود الماديّ،وثانوية الوجود الكلي.

ويحسم الأمر في رده على القائلين بالصور، رافضـاً مقولتهـم الأساسـية " واهب الصور " واعتبارهم المادة عجينه، سلبية فاقدة لخصائصهـا الذاتيـة " أنّ المتغـيّر، والمكـوّن لا يكـون إلاّ جسـماً أو بجسـم، أعـني قـوة في جسـم. وأنّ الفاعل الذي هو نهاية التغيّر؛ لا يحصل إلا عن الفاعل للتغيّر، وإنه ليس يمكـن أنْ يكون الفاعل للتغيير شيئاً، والفاعل لنهاية التغيير شيئاً آخر"[1].

وإذا كان ذلك كذلك - وهو كذلك - فانّ الوجود المحسوس، متحـرك بذاتـه وعـن ذاتـه، وبحركتـه يتكـون الوجـود الكلـي أولاً وبـالذات، وأنّ الموجودات المادية المشـخّصة. مترابطـة سببياً علـى جهـة الضـرورة الطبيعيـة؛ وفاعلة بعضها ببعض، وعن ذلك تتكوّن صور وصيرورة الموجودات،وبالتـالي تتكوّن الصور المعرفية. أي الوجود الكلـيّ.

وهنا نصل مع ابن رشـد لمعرفـة الوجـود الكلـيّ، وعلـى أي جهـة يفعـل بالوجود الماديّ المحسوس؟... أم لافعل له * وبالتالي أيُّ وجودٍ وجوده؟...

---

[1] - المصدر السابق نفسه ، ص / ٥٠- ٥١ / .

* - علماً بأننا قد ذكرنا - فيما سلف - بأنه فاعل بالعرض.

يبحث ابن رشد في ماهية الكليات، من خلال علاقتها -انفعالها وفعلها- بالوجود الماديّ المحسوس. يقول:" أما الكليات الذاتية التي هي ماهية الشيء أعني التي تفهم جوهر الشيء المفرد... أعني بأنها تعرف جوهر المفردات "[1] وليست هي الجوهر بحد ذاتها، وإنما هي تُفهم جوهر الشيء الماديّ المشخّص، إذ "انّ الجواهر لّما كانت هي القائمة بأنفسها، وكان الكلي من باب المضاف، فالكلي ليس بجوهر مفارق أصلاً؛ فإن المفارقة من جنس الأمور القائمة بذاتها؛ لا من جنس الأمور المضافة. وعلى هذا فلا يكون هاهنا جوهر؛ إلا الجواهر الجزئية القائمة بذاتها "[2] أي الموجود الماديّ المشخّص. وما الوجود الكلي الاّ الصورة المعرفية للوجود الماديّ. وليس الصورة المحسوسة بحد ذاتها، وإنما الصورة المعرفية للصورة المحسوسة.

وهنا يستدرك ابن رشد قضية معرفية هامة، يمكن أن تثار، أو تفهم من كلامه، وهي: بما انّ كليات الموجودات المادية؛ ليست هي بذاتها الصور المحسوسة للموجودات المادية، إذاً فهي لا تعطينا معرفة حقيقية وصادقة لهذه الموجودات، وبالتالي فمعرفة الموجودات المادية "كما هي " غير ممكنة... لذلك يقول موضحاً العلاقة بين صور الموجودات الحسية بحد ذاتها، وصورها المعرفية، أو وجودها الكلي وأنها علاقة واقعية، تعطي معرفة صادقة:"ولو لم تكن كليات الشيء الذاتية هي الشيء المفرد بعينه، أعني الموضوعات، لما كانت ماهية الشيء هي الشيء، فكانت لا تكون ماهية.

الحيوان مثلاً هي الحيوان المشار إليه، وكانت ترتفع المعرفة، حتى لا يكون هاهنا معقول أصلاً لشيء من الأشياء "[3] فماهية الأشياء هي

---

[1] - المصدر السابق نفسه، ص / ٤٧- ٤٨ / .

[2] - ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة، ج٢، ص / ٩٦٨-٩٦٩ / .

[3] - ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة، ص / ٤٨ / .

الأشياء، ولكن من حيث هي معقولة، وكليات الموجودات الماديّة هي صورها المشخّصة المحسوسة؛ ولكنْ ليس من حيث هي محسوسة؛ إنما من حيث هي معقولة؛ وإلاّ انعدمت المعرفة. وهذا ما يرفضه ابن رشد، والقائلون بالكليات أيضاً.

ويخرج بنتيجة حاسمة لامجال للشك بعدها:" إنّ معقولات الأشياء هي مُفهمات جواهر الأشياء، وليس هي جواهر الأشياء " [1].

إذا كنا تبيّنا وظيفة الوجود الكليّ عبر العلاقة بالوجود الماديّ المحسوس، وهي: فهم جوهر الأشياء الماديّة المحسوسة، فإنه يمكننا التساؤل عن وجوده. يقول في ذلك:" إنّ الكليّ ليس له وجود؛ إلاّ من حيث هو علم، أي من حيث هو في النفس " [2].لذلك فالوجود الكلي هو علم إنسانيّ بالموجودات الماديّة المحسوسة، ولا يوجد إلاّ بالذات الإنسانية، وهو بالتالي خاصية لها؛ دون غيرها.

ونستطيع استجلاء المسألة بصورةٍ أكمل، من خلال متابعة عرض ابن رشد؛ مسألة قدرة العقل الإنساني في تملكه الوجود الكليّ، يقول:" إنّ العقل إذا انتزع تلك الصور من الهيولى، وعقل جواهرها على كنهها، سواء كانت صوراً جوهرية أو عرضية، عرض حينئذٍ في الذهن معنى الكلية،لأنّ الكلي هو نفس صور تلك الذوات، ولذلك كانت الكليات من المعقولات الثواني، والأشياء التي عرض لها من المعقولات الأول" [3]، فالعقل الإنساني قادر على امتلاك كليات الموجودات الماديّة الحسّية ومعرفتها، وأنّ وجودها المعرفيَّ في الذهن الإنسانيّ. لذلك فـ" وجود هذه المعقولات تابع لتغير الموجود، في

[1] - ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة ، ص / ١٥٠ / .

[2] - المصدر السابق نفسه ، ص / ١١٦ / .

[3] - ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص / ٦٢- ٦٣ / .

الحس والتخيل، اتباعاً ذاتيــاً، علـى جهـة مـا تتبـع الصـور الهيولانيـة المتقدمـة عليها". وهنا تنجلي عملية تكوّن المعرفة، من الإحســاس بالشــيء إلى تجريـده وصوغ المفاهيم الكلية. فعملية التجريـد هـذه هـي فعـل الإحسـاس والتخيـل والعقل الإنساني، لذلك فالمعرفة هي: فعالية إنسانية، خاضعة للتغير والتطـور، وهي ليست ناجزة أو هبة من واهـب الصـور، يقـول في ذلـك:" وإذا كـان وجود هذه المعقولات تابعاً لتغير بالذات، فهي ضرورة ذات هيولى، وموجود أولاً بـالقوة، وثانيــاً بــالفعل، وحادثـة فاسـدة "[1] أي أنهـا في صـيرورة مســتمرة، متنامية أبداً، تحقق – في صيرورتها هذه – وتتجاوب مع صيرورة الذات الإنسانية وتحقيقها لغائيتها، من الناحية التاريخية.

ولنتابع مع ابن رشد استجلاء الموقـف، فـإذا كـان الوجـود الكلـيّ نتـاج فعالية العقل الإنساني، فما العلاقة – بشكل أكثر دقة – بين الوجــود الكلـيّ والوجود المحسوس؟...

يقول ابن رشد:" إنّ هذه المعقولات؛ إنما الوجود لها من حيث تستند إلى موضوعاتها خارج النفس"[2]. إن وجود المعقولات يسـتند في عمليـة وجـوده إلى وجــود الموجــودات الماديّــة، ولكــنْ ماصفــة وكيفيــة وحــدود هــذا الاستناد؟...يجيب ابن رشـد:" إنَّ بـين هـذه الكليـات وخيـالات أشـخاصها الجزئية، إضافة ما، بها صارت الكليات موجودة، إذ كان الكلّي؛ إنما الوجود له من حيث هو كلي بما هو جزئي"[3].وهنـا تتضـح المسـألة – إلى حـد مـا – فـالوجود المــاديّ المحســوس هــو: ســبب وجــوديّ للوجــود الكلّــي، أي للمعقـولات، ولـولا وجـود الوجـود المـاديّ لمـا وجـدت المعقـولات، لذلـك

[1] – ابن رشد : تلخيص كتاب النفس ، ص / ٧٩ / .

[2] – المصدر السابق نفسه ، ص / ٨٠ / .

[3] – المصدر السابق نفسه ص / ٨٠ / .

فالمعقولات ليست بالفعل، وذات وجود مفارق للذهن الإنساني، ذلك لأنه " كان يمكن أنْ لا تستند هذه الكليات إلى موضوعاتها، لو كانت موجودة بالفعل خارج النفس...

الكليات ليس لها وجود خارج النفس، وإنَّ الوجود منها خارج النفس؛ إنما هو أشخاصها فقط " [1] بهذا ومما سبقه، نستطيع استقصاء النتائج التالية:

١- أولوية الوجود الماديّ المحسوس، وثانوية الوجود الكليّ في العلاقة بين هذين الوجودين.

٢- أنَّ الوجود الماديّ المحسوس هو السبب الوجودي للوجود الكلي.

٣- أنَّ الوجود الكليَّ ليس مفارقاً، وخارج النفس الإنسانية، وإنما لا يوجد إلاَّ في الذهن الإنساني.

٤- أنَّ الوجود الكليّ هو نتاج فعالية العقل الإنساني. بكلمة أدق، هو نتاج العلاقة الجدلية - إنفعال وفعل - بين الذات الإنسانية، والوجود المادي المحسوس، مع الاحتفاظ بأولوية الماديّ وثانوية الذات.

٥- أنّ المعقولات - كوجود كليّ - ليست موجودة بحد ذاتها " بالفعل" وناجزة، وإنما هي متطورة من القوة إلى الفعل، في صيرورة مستمرة، تحقق - بوجه ما وبشكل غير مباشر- صيرورة الذات الإنسانية في تحقيقها لغائيتها.

لم يقف ابن رشد عند هذه النتائج الهامة، وإنما استطاع الكشف عن حقيقة جوهرية وملفتة للنظر، وهي: إنَّ الوجود الكليّ ليس إلا انعكاساً ذاتياً للوجود المادي المحسوس في الذهن الإنساني، وبشكل تجاوز فيه مقولة

[1] - المصدر السابق نفسه ، ص / ٨١ / .

الانعكاس برؤيـة ميكانيكيـة، مثبتـاً العلاقـة الجدليـة بـين الموضـوع والـذات، ومبرهناً قدرة العقل الإنساني في معرفته الموجودات " كمـا هـي " والوصـول إلى حقيقتها، وأثر الذات الإنسانية المفكرة بالموضوع.- موضوع المعرفة.

وهذا ما نجده بشكلٍ جليّ لالبس فيه، عندما ناقش العلاقة بين - الحدود والمحدودات - المفاهيم كتعا ريـف،والموجـودات الماديّـة المعرّفـة. قـال:" ولـما كانت الحدود... إنما تأتلف من جنسٍ وفصل، وكان قد تبين مما قـد تقـدم، إنها من حيث هي كليات، ليس لها وجود خارج الذهن، ولاهـي بوجـه مـن الوجوه أسباب للمحدودات، فبيّـنٌ أنَّ الجنس ليس شيئاً أكـثر مـن محـاكي الصور العامة للمحدودات التي تجري مجرى الهيولى " [1].

من هذا النص الصريح نستطيع أن نرصد عدة نقاط هامة منها:

أولاً: إن الوجـود الكلـيّ لا يسـتند في وجـوده علـى الوجـود المـادي فحسب، وإنما الوجود الماديّ المحسوس هو سبب وجـودي لـه. ومـا الوجـود الكلي سوى محاكٍ - أي مشابه - إلى حـد مـا - للوجـود المـاديّ في الذهـن الإنساني وهنا تبرز:

آ-العلاقة المادية الجدلية بين الوجود الماديّ،والوجـود الكلـيّ مـن خـلال الذات الإنسانية، مع أولوية الوجود المـادي،وثانويـة الوجـود الكلـي في هـذه العلاقة.

ب- إمكانية معرفة الموجودات الماديـة، معرفـة صحيحـة، والوصـول إلى حقيقة الأشياء كما هي،وتطور هذه المعرفة اللانهائي.

ج- في العلاقـة الجدليـة بـين الوجـود المـاديّ - كموضـوع - والـذات الإنسانية العارفـة، لا تـبرز إمكانيـة موضعـة الـذات فحسـب؛ وإنمـا إمكانيـة

---

[1] - ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص / ٦٤ - ٦٥ / .

تذييت الموضوع وأنسنته، وبخاصة في عملية التأثير على - الوجـود المـاديّ - وتحويله صنعاً،وهذا ما سنجده واضحاً في الفصول اللاحقة.

ثانياً:تجاوز ابن رشد مفهوم الانعكاس - كصورة طبق الأصل، أو كاشتقاق ميكانيكي، وذلك باستخدامه مفهوم " المحاكاة ". فالوجود الكليّ هو الوجود المحاكي،للوجود الماديّ المحسوس،في الذهن الإنساني.

وبهذا أدرك إمكانية إنفعال الذات الإنسانية بالموجود الماديّ، وامكانية فعل الذات الإنسانية في الموجود الماديّ وتحويله.

ثالثاً: إنَّ الوجود الكليّ " المحاكي " للوجود الماديّ، ليس هبة من " واهب الصور " إنما هو فعل إنساني، فالعقل الإنساني يستطيع محاكاة الواقع، أي معرفته وإدراك قوانينه " كما هي ".وأنه ليس في العالم أشياء مستحيلة المعرفة، وإنما هنالك أشياء لم تعرف بعد،وستعرف فيما بعد، وذلك أنَّ المعرفة متطورة، ولأنها هي بالذات قابلة لأن تُعرف.

ويعلل خطأ بعض المفكرين والفلاسفة وخاصة" الإشراقيين منهم " أصحاب نظرية واهب الصور " بقوله: **" وأمّا الذين قالوا بواهب الصور، فإنهم جعلوا هذه القوى عقلاً مفارقاً، وليس يوجد ذلك لأحدٍ من القدماء، إلا لبعض فلاسفة الإسلام، لأن أصولهم لاتغير المواد تغيير استحالة بذواتها وأولاً، إذ المحيل هو ضد المستحيل هنا "** [1].

معللاً ذلك بقوله: " لم يتميز لهم جهة الوجودين، أعني جهة الوجود الذهني، والوجود خارج الذهن، فلزمتهم هذه الشكوك " [2].

[1] - ابن رشد : تهافت التهافت ، ج٢ ، ص / ٨٦٢-٨٦٣ / .

[2] - ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص / ٦٥ / .

وبذلك،نرى كم هي حاسمة تلك الأسس التي عمل ابن رشد على تفعيلها،في هيكل بناء التقدم الاجتماعي والفكري. فبعد أن أماط اللثام عن مسألة استقلالية العالم الماديّ ووجوده الموضوعي، وصيرورة موجودا ته اللانهائية، في وحدة مادية جدلية؛ استطاع الإحاطة به(أي بالعالم) إحاطة فلسفية مادية، من حيث محاكاته – انعكاسه – في الذهن الإنساني، وبذلك توصل إلى النقطة المركزية في نظرية المعرفة وهي: قدرة الإنسان – الإنسان عموماً – على محاكاة الوجود الماديّ في ذهنه،على نحو فكريّ مجرد، وبالتالي فالمعرفة هي نتاج فعالية الذات الإنسانية،وليست هبة أو تذكراً.

ويتابع ابن رشد توضيح رأيه بشكل قاطع،مبيناً العلاقة بين الوجود الماديّ والوجود الكليّ:" إنَّ الوجود لهذه الأشياء وجودان: وجود محسوس، ووجود معقول. وأنَّ الوجود المعقول هو الوجود المحسوس،من حيث نعرفه ونفهم ماهيته، ولذلك ما نقول: أنَّ معقول الشيء هو الشيء، وأما أنْ يكون الوجود المعقول هو الوجود المحسوس؛ على أنَّ المحسوس مركب عن المعقول؛ أو متولد عنه، بالذات على ما يرى القائلون بالصور، أو يكون هو هو نفسه من جميع الجهات فذلك محال " [1].

بهذا، حسم الأمر – أيضاً – مع القائلين بالمعرفة تذكراً، أي مع أفلاطون وأتباعه، الذين يرون.

الوجود الكلي موجوداً مفارقاً، وبالتالي فإن الطبيعة والموجودات المادية، والذات الإنسانية، ليست إلا تحققاً وتجلياً للوجود الكلي، فرؤيتهم هذه لا تكتفي بمعارضة الوجود المحسوس للوجود الكلي، وإنما تجعل من الوجود الماديّ المحسوس وحتى الإنسان ذاته، جزءاً ولاحقاً من لواحق الوجود الكليّ ومشتقاً عنه، وهذا يقود أخيراً إلى الرؤية الجبرية على مستوى المعرفة

[1] – المصدر السابق نفسه ، ص / ٦٩ / .

الإنسانية، وإلى الإتكالية والاستسلامية على مستوى الحياة والفعل الإنساني، وإلى الغائية اللاهوتية على مستوى الغائية الإنسانية، ويدحض حجتهم التي تقول: انّ الوجود الماديّ منبثق عن الوجود الكليّ، أو لاحق من لواحقه، ونتاج فعله، بقوله:" أن تكون قائمة بذاتها، ليست لها نسبة إلى الأشخاص المحسوسة أصلاً،وذلك خلاف ما أخذ في حدها، إذ كان الكلي - كما قيل - هو الذي من شأنه أن يُحمل على كثيرين، ويلزم عن هذا الوضع، أن لا يكون معقول الشيء هو الشيء وهذا كله ممتنع" [1].

ويحتج - أيضاً - على من يقول بالوجود الكلي،خارج الذات الإنسانية العارفة، ولاعلاقة له بالوجود المادي المحسوس، وان يكن هنالك علاقة فهي علاقة اشتقاقية للوجود الماديّ من الوجود الكلي،يمثل فيها الوجود الكلي دور الفاعل " أولاً وبالذات " ويذكر محالات عدة تنتج عن تلك العلاقة؛ منها:

١- " إمّا أن يكون جزء منه (من الوجود الكلي.ع.ع) في شخصٍ شخصٍ حتى يكون زيد، إنما له من معنى الإنسانية جزء ما، وعمرو جزءً آخر، فلاتكون الإنسانية محمولة على كل واحدٍ منهما حملاً ذاتياً، من طريق ما هو، فانّ الذي له جزء إنسان ليس بإنسان،وهذا بيّن الاستحالة" [2].

٢- وإما " أن يكون الكليّ متكثراً في نفسه،حتى يكون الكليّ الذي يعرف ماهية زيد غير الذي يعرف ماهية عمرو،فلا يكون معقولها واحد،وهذا يستحيل " [3].

---

[1] - المصدر السابق نفسه ، ص / ٥٧ - ٥٨ / .

[2] - المصدر السابق نفسه ، ص / ٥٧ - ٥٨ / .

[3] - المصدر السابق نفسه ، ص / ٥٧ -٥٨ / .

٣- " أو يكون شيء واحد بعينه موجوداً بكليته في أشياء كثيرة، وليست كثيرة فقط، بل غير متناهية، بعضها كائنة؛ وبعضها فاسدة، حتى يكون كائناً فاسداً؛ واحداً كثيراً من جهة واحدة،وذلك محال " [1].

بعد كل هذه المحالات التي عددها، من اعتبار الوجود الكليّ، موجود خارج الذات الإنسانية العارفة، وأنّ وجوده أولي وفاعل بالذات وأولاً، وأنّ الوجود الماديّ ثانويّ ومشتق منه، ونتاج فعله.

توصّل ابن رشد إلى النتائج الحاسمة وهي:

١- انّ الوجود الكليّ هو نتاج العلاقة الماديّة الجدلية، بين الذات الإنسانية؛ والوجود الماديّ المحسوس. فالذات الإنسانية المستقلة نسبياً عن الوجود الماديّ، وبالعلاقة - المباشرة واللامباشرة، معه تستطيع أن " تحاكي " ذهنياً الوجود الماديّ في تكوّنه وصيرورته.

٢- انّ الوجود الكليّ، لا يوجد إلاّ في الذهن الإنساني.

٣- انّ الوجود الكليّ " محاكٍ" للوجود الماديّ المحسوس، وانعكاس - نسبي له - في الذهن الإنساني.

فالصور المادية المحسوسة بعد أنْ يجردها العقل، تأخذ " في الذهن معنى الكلية، لأنّ الكليّ هو نفس صور تلك الذوات،ولذلك كانت الكليات من المعقولات الثواني." [2].

٤- إنّ الوجود الكليّ - وإنْ كان " محاكياً" للوجود المحسوس في الذهن الإنساني، فإنه فاعل فيه، أي في الوجود الماديّ المحسوس، لكن فعله فيه ليس بالذات وأولاً؛ وإنما بالعرض " فأر سطو إنما يعذل أفلاطون بأن جعل ما هو

[1] - المصدر السابق نفسه ، ص / ٥٧ - ٥٨ / .

[2] - المصدر السابق نفسه ، ص / ٦٢ - ٦٣ / .

مبـدأ فـاعلاً للشـيء الكـائن بـالعرض، مبـدأ وفـاعلاً للشـيء الكـائن بالذات"[1].ونظرية أفلاطون معروفة، فهـو يـرى أنّ الكليـات " المثـل " هـي الوجود الحقيقي والفاعل، وهي السبب الذاتي في خلق وتكون الوجود الماديّ الحسي، وبالتالي فالوجود الحسي هذا، ليس إلاّ خيالاً زائفاً للوجود الحقيقي " عالم المثل.".

والحقيقة تقول أنَّ عالم المثل، قد نشأ وتطـور، كلحظـة ذهنيـة لاواقعيـة، عبر عملية الفعل الذهني - التجريد والتعميم - لذات إنسانية عاجزة، والعجز الإنساني هذا، في علاقتـه مـع الوجـود المـاديّ،فـرض علـى الـذات الإنسـانية اللجوء إلى قوى وهمية خارقة للطبيعة، ومسيطرة عليها وعلـى عمليـة العمـل ذاتها بما فيها الذات الإنسانية. محددة - أي القوى الغيبيـة - وبشـكل مسـبق مضمون وشكل العلاقة بكافة أقطابهـا، وبذلـك جسّـدت - هـذه الرؤيـة - الغائية القبلية الوهمية بكامل أبعادها.

ومن هذه الناحيـة بـالذات، اعتـبرت رؤيـة ابـن رشـد - كرؤيـة نقيضـة ومتجاوزة لما سبقها - ممثله للغائية الإنسانية.

وأخيراً،نصل مع ابن رشد في تحديده أهمية ومكانة أطـراف العلاقـة بـين الوجود الماديّ والوجود الكليّ.يقول:" إنّا متى وضعنـا هـذه الكليـات أمـوراً ذهنية - وهي كذلـك.ع.ع- فهـي ضـرورة أعـراض" فهـو يـرى ويقـرر أنَّ الوجود الماديّ المحسوس هو الوجـود الجوهـري والأولي، وأنَّ الوجـود الكلـيّ عرضي،ومحاكٍ للوجود الماديّ في الذهن الإنسـاني. ويـرى أنّ الوجـود الكلـيّ فاعل في الوجود الماديّ من خلال فعل الـذات الإنسـانية، لكـن فعلـه ثـانويّ بالنسبة لفعل الوجود الماديّ المحسوس الفاعل أولاً وبالذات، حسب تعبير ابـن رشد.

---

[1] - المصدر السابق نفسه ، ص / ٥٧ / .

ولهذه النتائج أهمية قصوى بالنسبة للذات الإنسانية، ولما نحن بصدده من بحثٍ لمسألة " الغائية الإنسانية ". فإذا كان الإنسان كائناً طبيعياً، ومحكوماً بقوانين الطبيعة على جهة " الضرورة " فإنه كذاتٍ عارفة؛ قادر أنْ " يحاكي" الطبيعة، ويعي أسباب وجود وصيرورة موجوداتها؛ وذلك عبر عملية العمل. فالعمل الإنساني يجسّد العلاقة الحقيقية - الماديّة الجدليّة - بين الذات الإنسانية والوجود الماديّ - كموضوعٍ للعمل - فيتمثل ذلك وجوداً "كلياً" محاكياً لتلك العملية في الذهن الإنساني، في صيرورةٍ مستمرةٍ ولانهائية، بين الوجود الماديّ والذات الإنسانية - منفعلة - فاعلة - وانعكاس ذلك وجوداً ذهنياً، محركاً لصيرورة العملية، بواسطة العمل الإنساني.

هذه العملية تمثل صيرورة الذات الإنسانية في تحقيقها لغائيتها.

وستنجلي المسألة بشكل أوضح، في بحثنا لمفهوم الذات الإنسانية في ضوء اكتساب المعرفيّ.



الفصل الثاني

الذات الإنسانية في ضوء جدلية

الإكتســــاب المعــرفيّ

يقول ابن رشـــد:

«إنَّ أولَ الفكرةِ آخرُ العمل، وأولَ العملِ آخرُ الفكرةِ »[1]



[1] - ابن رشد : تلخيص كتاب النفس ، ص / ٦٥ / . المعطيات السابقة نفسها.

الذات الإنسانية في ضوء جدلية الاكتساب المعرفي(*)

- إنّ التقدم الاجتماعي والاقتصادي والعلمي، في المجتمع العربي الإسلامي الوسيط عامة، والمجتمع "الموحدي" خاصة؛ قد ساهم في تعزيز عملية مجابهة التصّور الغيبي التسليمي، وفي انبعاث اتجاه فكري نفاّذ؛ يمثل آفاق مرحلة حضارية كاملة، تميزت بتحولاتٍ عميقة في بنى المجتمع، ويلح على ضرورة استخدام المنطق السببي بعمق؛ في عملية استيعاب العالم الماديّ، من قبل الذات الإنسانية القادرة على "محاكاة" الواقع الماديّ ذهنياً، في عملية السيطرة عليه.

ولذلك نجد أنفسنا - مرة أخرى - أمام الفكرة الرشدية العملاقة " قدرة الذات الإنسانية على محاكاة الواقع الماديّ ذهنياً " ولكن من جهة إبراز الكيفية من ذلك.

انطلاقاً من مقولة ابن رشد فإنه: إذا كان الإنسان قادراً على" محاكاة" الوجود الماديّ المحسوس،وإدراك قانونية وجوده، كونه محكوماً بالضرورة الطبيعية، وذلك من خلال عملية العمل، فإنَّ للسؤال عن كيفية المحاكاة، واقع ضروري؟... وبالتالي ما الطريقة للوصول إلى تلك الحالة؟... خير ما نبدأ به كلامنا للتدليل على ذلك، قول ابن رشد:" إنّا مضطرون في حصولها - أي المعقولات.ع.ع- لنا، أنْ نحسّ أولاً ثم نتخيل، وحينئذٍ يمكننا أخذ الكلّي، ولذلك من فاتته حاسة ما من الحواس، فاته معقول ما... فإنَّ من لم يحسّ أشخاص نوعٍ ما، لم يكن عنده معقولة... وليس هذا فقط؛ بل يحتاج مع

هاتين القوتين إلى قوة الحفظ، ونكرر ذلك الإحساس مرةً بعد مرةٍ، حتى ينقدح لنا الكليّ، ولهذا صارت هذه المعقولات؛ إنما تحصل لنا في زمان". [1]

على الرّغم من أهمية هذا النص،فإنه لابد من ايراد نص آخر، يعرض فيه ابن رشد كيفية الوصول إلى الحقائق الكليّة، والتثبت من صحتها، مبيناً صيرورة المعرفة الإنسانية: من الماديّ إلى الكليّ، ومن الكليّ إلى الماديّ، عبر الممارسة الإنسانية. يقول:" إنَّ جميع ما يعلمه الإنسان، ليس يخلو من أنْ يكون علمه: إمّا بالاستقراء؛ وإمّا بالبرهان، فأمّا-البرهان؛ فانه يكون من المقدمات الكلية، وأمّا الاستقراء، فإنما يكون من الأمور الجزئية. والمقدمات الكلية لاطريق لنا إلى العلم بها إلاّ بالاستقراء. وذلك انّ المقدمة الكلّية المأخوذة في الذهن مجردة من المواد. إذا رام الإنسان انْ يبين صدقها؛ فإنما يبيّن صدقها بالاستقراء؛ إماّ بأنْ يبينّها بياناً مطلقاً؛ إذا كانت مما شأنها أنْ توخذ مجردة من المواد، مثل المقدمات التعاليمية، وإمّا بأنْ يقربها نحو مادة ما إذا كانت مما شأنها أنْ توجد في مادة ما، وكان متى فقدنا حساً ما، فلاطريق إلى استقراء محسوسات تلك الحاسة، وإذا لم يكن لنا سبيل إلى الاستقراء، لم يكن لنا سبيل إلى العلم بالمقدمات الكلية التي في ذلك الجنس؛ وإذا لم يكن لنا سبيل إلى معرفة المقدمات الكلية، لم يكن لنا سبيل إلى البرهان على شيء في ذلك الجنس، فاذن متى فقدنا حساً ما فقدنا علماً ما" [2].

---

[1] – ابن رشد : تلخيص كتاب النفس ، ص / ٦٥ / .

[2] – ابن رشد : تلخيص كتاب البرهان ، تحقيق د: محمود قاسم ، مطبعة الهيئة المصرية العامة عام / ١٩٨٢ / ، ص / ٦٥ / .

من هاذين النصين الهامين، نستطيع استقصاء عدة نقاط أساسية، تبين العلاقة الجدلية بين ما هو ماديّ مشخص، ومعقول نظري في تكوين ما هو معرفيّ:

١"- إذا كانت المعرفة هي: محاكاة الوجود الماديّ في الذهن الإنسانيّ فإنها ليست هبة من خارج الطبيعة، أو من خارج الذات الإنسانية؛ وإنما هي علاقة ضرورية " إنّا مضطرون" بين الذات الإنسانية، والوجود الماديّ المشخّص، والمنعكس في الذهن الإنسانيّ، عبر عملية العمل، وهذا يستوجب الإحساس أولاً "أنْ نحس أولاً" بالوجود الماديّ ومعايشته ومعاينته مباشرة أو بواسطة، وبالتالي فانه يستلزم - بعد ذلك - لحظة استقلال نسبي عن الوجود الماديّ المُحس " ثم نتخيل "، لتحقيق إمكانية تصوره بعد غيبته وإضفاء شيء ما إنساني عليه، ومن خلال عملية الحفظ، وتكرار ذلك " مرةً بعد مرةٍ " تتحقق إمكانية تصوره، وإدراكه بشكل " كليّ " معرفيّ في الذهن الإنساني، بشكل مجرد ومستقى من المادة.

٢"- المعرفة عملية إنسانية، تستدعي مجهوداً تاريخياً.

آ- المعرفة ليست إلهاماً مفاجئاً؛ وإنما هي نتاج معايشة، وممارسة، ومعاناة واقعية طويلة.

ب- لاوجود لمعارف ناجزة، ذلك أن: الواقعَ الماديّ في صيرورةٍ مستمرةٍ من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، ولأنه لايمكن لشخصٍ واحد أنْ يصل إلى حقائق كاملة، الاّ بالاعتماد على ما سلف من تجارب، وعلوم، ومعارف:" فان الصنائع العملية والعلمية، ليس بقدرة أحد على استنباطها في أكثر الأمر، وإنما تتم بمعاونة السالف منها الخالف، فلولا السالف لم يكن الخالف" [1]

---

[1] - ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة ، ج١ ، ص/ ١٠ / .

فبتحرر كل جيلٍ من ضرورة قطع الطريق مرة أخرى، طريق البحث عن حقائق الموجودات، الذي قطعته الأجيال السالفة، يبدأ كل جيل جديد عمله في المعرفة؛ من حيث انتهى الجيل السالف، ويتابع عمله المعرفيّ، وهكذا تنمو المعرفة، وتتطور، وبتطورها تتطور الذات الإنسانية.

٣"- لقد اعتمد ابن رشد منهجاً علمياً في الوصول إلى الحقائق المعرفية ومحاكاة الوجود الماديّ " كما هو" وذلك باستخدامه - وبشكل دقيق - جدلية الاستقراء والاستنتاج، والعلاقة ما بين المنهج الاستقرائي،والمنهج الاستنتاجي." فالاستقراء" هو معاينة " الأمور الجزئية" المشخّصة، وتجريدها عن طريق الإحساس والتخيل، وصولاً إلى حقائق وقضايا كليّة " مقدمات كليّة" والاستنتاج " يكون من المقدمات الكلية " وتطبيقها على ما هو جزئي، وإدراك مستوى صحة شمولها، وذلك"بأن نقربها نحو مادة" الموجود الماديّ لنتبين مدى صدقها وواقعيتها. وهكذا بصورة مستمرة من الاستقراء إلى الاستنتاج إلى الاستقراء المدقق.

" **وإذا لم يكن لنا سبيل إلى الاستقراء، لم يكن لنا سبيل إلى العلم بالمقدمات الكلية التي في ذلك الجنس**".

٤"- العمل الإنسانّي والتجربة الإنسانية،هما معيار صدق الحقائق المعرفية:" إنَّ جَلّ المعقولات الحاصلة منها، إنما تحصل بالتجربة، والتجريب إنما يكون بالإحساس أولاً والتخيل ثانياً " [1]. والتجربة هنا،لاتعني ملاحظة الموجود الماديّ واقعياً فحسب؛ وإنما إحضاره واستحضاره، والتدقيق في أسباب تكوّنه،وصيرورة وجوده، وعلاقاته، بشكل موضوعيّ، وملاحظته بشكل موجه وغائي، وممارسة الفعل الإنساني عليه، والتدقيق في نتائج ذلك مرة بعد مرة، وصولاً إلى "محاكاته" واقعياً وكما هو، في الذهن الإنساني.

[1] - ابن رشد : تلخيص كتاب النفس ، ص / ٦٥ / .

لذلك، فالمعرفة ليست انعكاساً ومحاكاة للوجود المادّيّ من قبل الذات الإنسانية، وليست متطورة تاريخياً فحسب، وإنما هي أيضاً مكيفّة بالتجربة الإنسانية، ومدققة بالممارسة والفعل الإنساني.

ويمكننا ملاحظة سيرورة الوصول إلى الكليات والمعارف النظرية، من الماديّ المحسوس؛ إلى الإدراك الحسّي والمجرد عن المادة، وصولاً إلى الإدراك الكليّ العام والنظريّ. فإذا كان الإدراك الحسّي يعتمد على الموجودات الماديّة والوقائع المشخصّة، بشكل حسّي مباشرة،والوصول إلى إدراك قانونية وجودها وصيرورتها، فإنه يبقى ضمن حدود الماديّ -الحسي - أمّا الكلي العام، فهو إدراك لقانونية الموجودات المادّية،وكيفية صيرورتها،وصولاً إلى فهم نظريّ عام، فالماديّ ينعكس في الذهن الإنساني قانوناً نظرياً،بواسطة عمليتي التجريد والتعميم، مروراً بالحسّي. وهنا تبرز جدلية: الماديّ – الجزئي – الكليّ. فالجزئي غنيّ وثريّ، وبغناه يغني الكليّ، والكليّ يتضمن ويعم الجزئي.

فإذا كانت الإدراكات الحسّية -وحدها - غير كافية لفهم حقيقة الموجودات المادّية – كما هي – وحركة صيرورتها، فانّ الإدراكات الكليّة، قادرة – وبالاعتماد على الإدراك الحسّي – أن تعطينا فهماً حقيقياً للموجودات،وأسباب صيرورتها،من القوة إلى الفعل.

ولنلاحظ وجه الترابط بين الإدراكات الحسيّة والإدراكات الكليّة.

تعتبر الإحساسات النتائج الأوليّة للصلة المباشرة بين الحواس والموجودات المادّية الحسّية، وهي بالتالي أساس أية معرفة، فالحواس" تجرد المعاني من الهيولى" [1] تلك المعاني – الحسيّة – التي تعتبر في الوقت ذاته، هي "

[1] - ابن رشد : تلخيص كتاب النفس ، ص / ٦٥ / .

بالاستعداد والقوة، الكليّ – وهو – أي الكليّ.ع.ع – مرتبط بها"[1] فالكليّ يعتمد على الإدراك الحسّي، والحسّي هو نتاج العلاقة بين الحواس، والعالم الماديّ المحسوس الذي يعتبر موضوعاً للحواس ومصدراً أساسياً للإحساسات.

بيد أنّ الانتقال من المستوى الحسّي إلى المستوى الكليّ – معرفياً – يمر عبر التجربة الإنسانية، وبشكل أعم، عبر الممارسة الإنسانية الموعاة. يقول ابن رشد مصوراً العلاقة الجدلية بين أطراف المسألة:" إنّ أول الفكرة آخر العمل، وأول العمل آخر الفكرة ".

بهذه المقولة الهامة تبرز عبقرية ابن رشد، كفيلسوف ماديّ جدليّ، تجاوز أسلافه، وعبّر عن تطلعات مرحلة اجتماعية حضارية كاملة؛ تميزت بتحولات عميقة في بنى المجتمع العربي الإسلامي الوسيط، في القرن الثاني عشر، وتتجاوب – هذه المقولة – مع حاجات التطور الماديّ للإنتاج البضائعي المتنامي، * وللتجارة العالمية الشاملة، وبالتالي لدور العلوم الطبيعية في الحياة الاجتماعية والثقافية العامة. إنَّ ذلك الاتجاه – الماديّ الجدليّ – قد عبر عن نفسه آنذاك من خلال هذه المقولة، التي تبيّن – بشكل لالبس فيه، وضوح علاقة جدلية متنامية، وعياً، وغائية، وانجازاً عملياً، بين الذات الإنسانية الفاعلة، وأدوات فعلها، ومستوى إدراكها، والعالم الماديّ كموضوع للفعل، ضمن إطار الخضوع لمنطق التاريخ.

---

[1] – المصدر السابق نفسه ، ص / ٦٥ / .

* – أحصيت الصناعة بمدينة فاس وحدها ، في عهد الخليفة الموحدي الثالث فكانت : أثني عشر مصنعاً للمعادن ، وثلاثة آلاف وأربعة وتسعين نولاً للنسيج ، وسبعةً وأربعين معملاً للصابون ، وستةً وثمانين مصنعاً للدباغة ، وثمانمئةٍ وستةَ عشر مصنعاً للصباغة ، وأحد عشر مصنعاً للزجاج ، ومئةً وخمسةً وثلاثين مصنعاً للجير ، وأربعمئةٍ مصنعاً للكاغد ، هذا عدا المطاحن والمعاصر والحرف اليدوية والتقليدية . (عن كتاب مظاهر الحضارة المغربية ، لعبد العزيز عبد الله ، ج٢ ، ص / ٣٣

فالعملية هذه تستلزم وعياً غائياً، من قبل الذات الإنسانية الفاعلة، ينبثق - الوعي - عبر عملية العمل وقبلها وبعدها، بالمعرفيّ الواقعيّ الغائيّ يتحول إلى ماديّ، والماديّ يشترط وجود المعرفيّ الغائي، وتتحول العملية إلى توضيع للذات، وتذييت معرفي غائي للموضوع. مع الحفاظ على أولوية الماديّ، وثانوية المعرفيّ. لهذا فالمعرفي الغائي ينبثق من الماديّ؛ كمحاكٍ له - وذلك عبر ضرورة الفعل الإنساني، والماديّ يعاد صوغه وتجسيده، عملياً معرفياً غائياً أخلاقياً، عبر عملية العمل والممارسة الإنسانية. والمعرفيّ - في استقلاله النسبي - ينبثق من ضرورة التعالي النسبي عن الواقع، والانفعال والولوج في الموضوع الماديّ للعمل. والماديّ يعاد سبكه وصوغه وصنعه عملياً معرفياً أخلاقياً غائياً، عبر ضرورة تحقيق حاجيات الذات الإنسانية " على جهة الضرورة " وتحقيق غائية الإنسان الحياتية الواقعية التاريخية " على جهة الأفضل".عبر عملية الفعل والممارسة الإنسانية. مجسّداً بذلك صيرورة العلاقة الجدلية بين ما هو ماديّ ومعرفيّ، في ذات الإنسان الفاعلة غائياً، على جهة فهم وممارسة الضرورة الطبيعية، وتحويل الطبيعة والذات الإنسانية؛ بما يحقق الغائية الإنسانية تاريخياً.

لكنه، إذا كان الوجود الكليّ (المعرفيّ)، هو محاكاة الواقع المحسوس في الذهن الإنساني، فإن الواقع الماديّ ليس ثابتاً، وإنما هو في صيرورة مستمرة، وتحول دائم، وهذه الحالة يمكن أن تقود معرفياً إلى الشكية واللاأدرية، خاصة إذا لم يفهم الواقع عبر إدراك أسباب صيرورته الموضوعية، والوصول إلى إدراك قانونية صيرورته، وهذا يستوجب إدراكاً كلياً معرفياً واقعياً. لكن الإدراك الكليّ - الواقعي بمعزل عن الإحساس والتخيل والحفظ والتجريب، يقود إلى الكليّ المفارق والغيبي، وإلى قول القائلين بالكليات المعزولة وواهب الصور وان البقاء في حدود ومستوى الإدراك الحسّي التجريبي، يضعنا في صف التجريبيين الحسيين، دون إمكانية الوصول إلى التعميمات النظرية،

والمعرفة الشاملة، التي هي الإدراك الكليّ. لهذا فالمعرفة الحقة هي نتاج العلاقة المترابطة بين الماديّ والحسّي والإدراك الكليّ في الذات الإنسانية عبر التجربة والفعل الإنساني، والكليّ من حيث هو إدراك لقانونية الموجودات الماديةّ " كما هي" فهو تجريد وتعميم للإدراك الحسّي، واندماج في حقيقة الموجودات الواقعية عبر الفعالية الإنسانية الغائية لذلك فالمعرفة الإنسانية هي: نشاط إنساني غائي - تاريخي، موضوعه الوجود الماديّ - الطبيعي. والاجتماعي والذات الإنسانية - وفاعلة الذات الإنسانية؛ من خلال انفعالها وفعلها بالوجود المادي الواقعي استجابة لحاجياتها كونها ذاتاً - بيولوجية " على جهة الضرورة" وكونها ذاتاً صائرة نحو تحقيق غائيتها كفاعلة عارفة " على جهة الأفضل" تاريخياً.

وعملية التملك المعرفيّ للوجود الماديّ، مستمرة ولانهائية ومتطورة، ذلك لأن:

آ- الوجود الماديّ - الموضوع - متحوّل دائماً وفي صيرورة مستمرة؛ ضمن شروط قانونية تحوله.

ب - ولأن القوى الناطقة ذاتها متطورة معرفياً، فهي موجودة في الذات الإنسانية أولاً " بالقوة وثانياً بالفعل" [1]، حتى إنّ ابن رشد رأى وأكد مسألة هامة جداً وهي: قدرة الإنسان الوصول إلى إدراك ما يدركه العقل الفعّال، وهو الحقائق النظرية الكاملة ليس هذا فحسب؛ إنما - وهنا يكمن وجه الأهمية - ممارسته هذه المعرفة وتحقيقها واقعياً، حسب إرادته واختياره الغائي، وعدم وجود هذه الإمكانية للعقل الفعّال ذاته إلاّ بفعل الإنسان، ذلك لأنه - أي العقل الفعّال - وجود بالفعل غير متضمن للقوة، وبالتالي فهو غير قادر على الحركة والصيرورة - أي الفعل - هذا ما سيتضح خلال بحث

[1] - ابن رشد : تلخيص كتاب النفس، ص / ٨٦ / .

كيفية الوصول إلى مستوى العقل الفعّال من قبل العقل الهيولاني - أي العقل الإنسانيّ - وذلك في الإجابة على السؤال. هل يستطيع العقل الذي فينا - عقلنا - أنْ يصل إلى مستوى العقل الفعّال بقدرة منه؟...أم أنَّ العقل الفعّال، هو الذي يهبنا ويمنحنا تلك القدرة؟ ا... وبالتالي العودة إلى النظرية الغائية اللاهوتية.

يقول ابن رشد في المعقولات أنها:" **ذات هيولى، وإنها حادثة فاسدة**" [1] وكونها هيولانية، فهي " مركبة من شيء يجري منها مجرى المادة، وشيء يجري مجرى الصورة " [2]، وأنَّ "في المعقولات جزءاً فانياً، وجزءاً باقياً" [3]. لقد أصبح واضحاً أن القسم الهيولاني،أو الذي يجري مجرى المادة، وهو جزء فان، هو الإدراكات الحسيّة، أما الجزء الذي يجري مجرى الصورة، وهو باق. هو الإدراكات الكليّة النظرية، وبما أنَّ المعقولات الحادثة ذات هيولى، وهي كالمادة للمعقولات النظرية، والتي تجري مجرى الصورة، لذا لابد من أن يكون " هنالك ضرورة استعداد يتقدمها - في العقل الهيولاني أي الخاص بالإنسان ع.ع - ولّما كان الاستعداد مما لايفارق، لزم أن يوجد في موضوع " [4]. فما هذا الموضوع؟، والذي هو استعداد لقبول المعقولات؟..." الموضوع لهذا الاستعداد ضرورة هو نفس، وليس يظهرها هنا شيء أقرب إلى أنْ يكون الموضوع لهذه المعقولات، من بين قوى النفس سوى الصور الخيالية...

---

[1] - المصدر السابق نفسه ، ص / ٨٢ / .

[2] - المصدر السابق نفسه ، ص / ٨٢ / .

[3] - المصدر السابق نفسه ، ص / ٨٢ / .

[4] - المصدر السابق نفسه ، ص / ٨٣ / .

فإذاً الاستعداد الذي في الصور الخيالية لقبول المعقولات هو العقل الهيولاني " [١]. لهذا فالقوة الناطقة موجودة في الذات الإنسانية، أولاً " بالقوة، وثانياً بالفعل" – وليست هبة من خارج، أو من قوة مفارقة، فالوجود بالقوة والاستعداد، لأنْ يصير عقلاً بالفعل هو: الصور الخيالية لقبول المعقولات الحسّية وتخيلها بعد غيبتها، وتلقيمها بما هو غائي. فالعقل الهيولاني هو: الاستعداد والإمكانية لأن تصير المعقولات معقولات بالفعل، وذلك عبر العلاقة، أولاً بالوجود الماديّ المحسوس، وثانياً عبر العلاقة بالعقل الفعّال. وقد سلف البحث في العلاقة الأولى، وهي العلاقة الجوهرية والأساسية *. ولنتابع – الآن – العلاقة الثانية، أي العلاقة بين العقل الهيولاني؛ والعقل الفعّال، بحيث تصير المعقولات عقلاً بالفعل إنَّ ماهية العقل الفعّال تتبيّن لنا من خلال توضيح وظيفته، حيث يرى ابن رشد، أنّ العقل الهيولاني موجود فينا أولاً بالقوة، وثانياً بالفعل، فلابد له من محرك يحركه، وبما أنَّ المحرك الفاعل يعطي المتحرك شبيه ما في جوهره، لذلك وجب أنْ يكون محرك العقل الهيولانيّ، عقلاً بالفعل وغير هيولاني" وهو – أي العقل الفعّال ع.ع " موجود بالفعل عقلاً دائماً، سواء عقلناه نحن أو لم نعقله، وأنّ الفعل فيه هو المعقول من جميع الوجوه" [٢] أي كما هو. هذا هو **العقل الفعّال عند ابن رشد، فهو محرك للعقل الإنساني " الهيولاني " من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل.**

وهنا يمكن أن يبرز سؤال، هل تحريكه للعقل الهيولاني من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، على جهة الضرورة الطبيعية، أم على جهة الأفضل؟...

---

[١] – المصدر السابق نفسه، ص / ٨٦ / .

* – يمكن الرجوع إلى ص ٢٢٥ من هذا الكتاب.

[٢] – ابن رشد : تلخيص كتاب النفس، ص / ٨٨ / .

بمعنى أوضح، هل تحريكه للعقل الهيولاني،على جهة ما يحرك الوجـود المـاديّ الإحساسَ والتخيلَ. وبالتالي يحـرك الإحسـاسُ والتخيـلُ العقـلَ الهيولانـي؟ أم على جهة أخرى؟... وكيف ذلك؟... هذا ما سيتضح خـلال العـرض. أمّـا الآن فسنجيب عن سؤال أولوي الأسبقية وهو: هل يمكـن للعقـل الهيولانـي، أنْ يتصل بالعقل الفعّال، ويعقل معقولاته، من جميع الوجوه؟... أم أنْ العقـل الفعّال هو الذي يتصل بـالعقل الهيولانـي، ويمنحـه معقولاتـه؟... مـن خـلال الإجابة تظهر الكيفية من ذلك. فلنتابع ابن رشد لما لهـذه الإجابـة مـن أهميـة خاصة،على فهمه للغائية الإنسانية. أمّ أنها عودة إلى الغائية اللاهوتية المسبقة.

يقول ابن رشد: " لمّا كان - أي العقل الهيولانيّ ع.ع - مـن طبيعتـه انتزاع الصور من الموضوعات، وكان ينتزع الصور غير المفارقة التي ليست في نفسها عقلاً، فهو أحرى أنْ ينتزع هذه الصورة المفارقة، الـتي هـي في نفسـها عقلاً فهذا التصور هو الكمال الأخير للإنسان والغاية المقصودة " [١]. فالحركة هي حركة العقل الهيولاني أي أنها حالـة العقـل الهيولانـي الصـائرة، ممـا هـي بالقوة إلى ما هو محقق بالفعل، فالعلاقة بين العقـل الهيولانـي؛ والعقـل الفعّـال هي علاقة الوجـود بـالقوة والوجـود بـالفعل للعقـل الهيولانـي ذاتـه، ولذلـك فالوجود بالقوة هو حالة العقل الهيولاني الصائرة،إلى حالـة العقـل بـالفعل،أي حالة العقل الفعّال. فالعلاقة إذاً تمثـل **صيرورة العقل الهيولانـي لأن يصبح ويصير عقلاً بالفعل، أي عقلاً فعّالاً.**

ثم يوجز ابن رشد كلامه موضحاً العلاقة السـابقة:" إنَّ عقلـه ممكـن لنـا بآخره، أعني من حيث هو صورة لنا، ويكون قد حصل لنـا ضـرورة معقـول أزلي" [٢]. فـالعقل الفعّـال هـو الكمـال المعـرفيّ الأخـير للإنسـان،وهـو الغايـة

---

[١] - ابن رشد : المصدر السابق نفسه ، ص / ٨٨ / .

[٢] - المصدر السابق نفسه ، ص / ٨٨ / .

القصوى، وهو الصورة الممكنة التحقق، وهو المحرك للعقل الهيولاني. وعلى الرغم من شموليته وكليته فهو ممكن لنا، وإمكانيتنا المعرفية له، يسميها ابن رشد عقلاً بالملكة، أي أننا نتملكه، أو يمكن لنا أنْ نتملكه، يقول في ذلك:" والعقل الذي بالملكة، هو المعقولات الحاصلة بالفعل فيه - أي في العقل الهيولاني.ع.ع - إذ صارت بحيث يتصور بها الإنسان متى شاء، كالحال في المعلم إذا لم يعلمّ وهو إنما يحصل بالفعل على كماله الأخير، وبهذه الحال تحصل العلوم النظرية " [1].

إذن: من خلال فعالية العقل الهيولاني، كونه وجوداً بالقوة، ينتزع صور الموجودات، ويصير إلى الوجود بالفعل، ولكنه الوجود بالفعل المتضمن للقوة، وبصيرورة مستمرة يحصل على معقول أزلي وكمال أخير، وهذا المكتسب والمحصول عليه؛والذي هو الصورة الأرقى للإنسان العارف، وهو:العقل الذي بالملكة، الذي هو بالذات العقل الفعّال وقد امتلكه الإنسان وهو المعقولات النظرية؛ بحيث تصبح هذه الحالة من الكمال قوة بالفعّل، يمكننا أنْ نعقل العقل الفعّال "إن عقله ممكن لنا بآخره " والذي هو الموجودات المعقولة " كما هي ".

لذلك فالعقل الفعّال هو محرك بالفعل؛ولكنه ليس بقوة فيه، لأن وجوده بالفعل، فليس فيه قوة اصلاً لأن يهب، فهو محرك، وليس" واهباً للصور" كما رآه البعض - وغير قادر على الحركة بالذات، لتجرده عن الهيولى، فهو ذو وجود كليّ بالفعل.

وإذا كان العقل الهيولاني قادراً على انتزاع صور الموجودات، وتعقل المعقولات النظرية، وصيرورته إلى تعقل العقل الفعّال، الذي هو المعقولات من جميع الوجوه. فهل بقي ابن رشد متماسكاً مع رؤيته للوجود الكليّ، بما

[1] - المصدر السابق نفسه ، ص / ٨٧ / .

فيه العقل الفعّال، ليس إلا وجـوداً " محاكيـاً" للوجـود المـاديّ المحسـوس، ولا يوجد إلاّ في الذهن الإنساني؟... أي لاوجود للوجود الكلـيّ خـارج الـذات الإنسانية العارفة؟...

وبذلك يكون متماسكاً في رؤيته الناقضة للغائية القبليـة والجبريـة الإلهيـة. خير ما يوضّح ذلك، تقسـيمه المعقـولات إلى: معقـولات عمليـة ومعقـولات نظرية ويصنف المعقولات العملية إلى: معقولات العلم الطبيعـي وهـو بتمـاس مباشر مع مادة الموجودات، ومعقـولات الأمور التعاليمية، ويقصد بالتعاليميـة علـم الرياضيات، وهو بتمـاس غـير مباشـر مـع مـادة الموجـودات وكلهـا:" معقولات أمور شخصيّة ليس لها وجود في نفسها، إلاّ بأن نعقلها نحن " [1].

أمّا بالنسبة للمعقولات النظرية،فهي الخاصة بعلـم مـا بعـد الطبيعـة،وهـي أسمى المعقولات، فإنَّ ابن رشد يكشف ماهيتهـا مـن خـلال توضيحـه سـبب وكيفية وجودها، وهنا يرى بأننـا لـن نـدرك تلـك المعقـولات؛ إلاّ بالاعتمـاد على ما وصلنا إليه من معقولات العلم الطبيعي،وعلـوم التعـاليم، يقـول " إنـا نتصور تلك الصور المفارقـة بالمناسبة والمقايسـة...وإذا وجـد أحـد المضـافين ضرورة، وجد الآخر، وإذا عدم، عدم الآخـر، فـإذن التصـورات الحاصلـة في هذا العلم – أي علم ما بعد الطبيعة ع.ع– ليست موجودة بالفعل دائماً بـل هي حادثة لنا" [2].أي أنها في صيرورة مستمرة مـن كمـال إلى كمـال أرقـى، وخاضعة لضرورة التطـور التاريخي علماً بأنه قد وصفها بأنها:" آخـر مراتـب المعقولات على كنهها " [3].

[1] – المصدر السابق نفسه ، ص / ٩٢ / .

[2] – المصدر السابق نفسه ، ص / ٩٤ / .

[3] – المصدر السابق نفسه ، ص / ٩٤ / .

ويرى أنَّ كافة المعقولات هي معقولات الموجودات المادية المحسوسة، تتخلص من الهيولى أي من مادة الموجود الماديّ، بعمليتي التجريد والتعميم، شيئاً فشيئاً، لتصبح عقلاً بالفعل دائم التحول والصيرورة، مما هو قويّ عليه إلى ما هو محقق بالفعل، في الذهن الإنسانيّ، وهو المعقولات النظرية الممتلكة من قبل العقل الإنسانيّ " الهيولاني" أي الصائر عقلاً بالملكة، أي أنه الحقائق العلمية في تطورها، وسعة شمولها، ونسبيتها من العقل الفعّال، الذي هو الحقائق العلمية المطلقة للموجودات المادية "كما هي" يقول في ذلك:" وذلك أنا نرى - عند التصفح - أنَّ هذه المعقولات تتخلص من الهيولى شيئاً فشيئاً، وإنها في هذا مراتب" [1] مصوراً صيرورة المعقولات مما هي بالقوة إلى ما هو بالفعل.لذا: فالمعقولات بكافة مستوياتها - عند ابن رشد - ليست مفارقة، وذات وجود خارج الذات الإنسانية العارفة، وإنما هي الوجود الكليّ " المحاكي " للوجود المحسوس في الذهن الإنسانيّ، والصائر إلى الكمال، مما هو قوي عليه إلى ما هو محقق بالفعل، بشكل نهائيٍ - في الآن - ولانهائي مستقبلاً، أي الخاضع لضرورة التطور المتمرحل تاريخياً.

ولكن هل العقول كذلك، أي كالمعقولات خاضعة لمفهوم الصيرورة.

لنبدأ أولاً - بالعقل الهيولاني، إنه جزء من النفس الإنسانية، والتي هي كما عّرفها ابن رشد عن أستاذه أرسطو، بأنها:" صورة لجسم طبيعي آلي"[2]، وباعتبارها صورة للجسم، فهي ليست متلازمة وجودياً مع الجسم فقط، وإنما الجسم سبب وجود لها، وهي تابعة وجودياً لتغيراته وصيرورته "إنَّ وجودها تابع لتغير" [3]. فالعقل الهيولاني، كونه القوة الناطقة في النفس

---

[1] - المصدر السابق نفسه ، ص / ٩٤ / .

[2] - المصدر السابق نفسه ، ص / ١٢ / .

[3] - المصدر السابق نفسه ، ص / ١٠ / .

الإنسانية،فإنه القوة التي " لا تفارق" [1] و"أنها ليست فينا هذه القوة أولاً - معشر الناس - على كمالها الأخير، وإنها في تزيد دائم" [2]. فالقوة الناطقة هي: خاصية إنسانية تابعة لتغير الجسم الطبيعي الآلي الإنسانيّ، عبر علاقته بالوجود الماديّ المحسوس أولاً، وبالعقل الفعّال ثانياً، وليست موجودة بشكل مفارق، خارج الذات الإنسانية العارفة، وهي في "تزيد دائم" وصيرورة مستمرة عبر علاقة العمل.

ويعقد ابن رشد مقارنة بين حصول المدركات الحسّية، والمدركات العقلية، في رسالة خاصة أسماها "هل يتصل بالعقل الهيولاني العقل الفعّال وهو ملتبس بالجسم" يقول فيها مبيناً ماهية العقل - أي صيرورة العقل الهيولاني: " قوة قابلة، وهو العقل الهيولاني، وهو نظير للقوة الحساسة في الحس، وشيء آخر يحصل في هذه القوة، هو نظير المعنى الذي يحصل في القوة الحساسة من الشيء المحسوس، وهذا هو العقل النظري، وهو العقل الذي بالملكة، وشيء ثالث خارج النفس بالفعل، هو الذي يتنزل من هذا الإدراك العقلي منزلة المحسوس من الإدراك الحسّي" [3]. وهنا نلاحظ كيفية حصول المعقولات النظرية في العقل الهيولاني، من خلال علاقته بالعقل الفعّال. وإذا توقفنا عند هذا المستوى من كلامه، نجده اعتبر العقل الفعّال ذا وجود مفارق، وخارج النفس الإنسانية، ولكنها النفس الإنسانية المشخّصة لفرد مشخّص، وليست النفس الإنسانية العامة والكلية، وهذا ما نلحظه في كلامه اللاحق، يقول:" ولما كان ليس خارج النفس شيء هو بالفعل من نوع العقل، وإنما خارج النفس صورة في مادة " [4]. فالعقل الفعّال ليس موجوداً

[1] - المصدر السابق نفسه ، ص / ٦٦ / .

[2] - المصدر السابق نفسه ، ص / ٦٧ / .

[3] - ابن رشد : تلخيص كتاب النفس ، ص / ١٢٠ / .

[4] - المصدر السابق نفسه ، ص / ١٢٠-١٢١ / .

خارج الذات الإنسانية العارفة، وإنما هو معـرفة الموجـودات الماديّـة الواقعيـة المحسوسة، بأسباب وجودها القريبة والبعيـدة والقصـوى "كمـا هـي" وبتعبـير أدق،إنه - أي العقل الفعّال - الإدراك الكليّ لصور الموجودات الماديّة "كمـا هي" إنه " المعقول من جميع الوجوه" [1] فإذا كـان موجـوداً بـالفعل، فوجـوده ليس مفارقاً، وإنما وجوده الفعلي في النفس الإنسـانية؛ مـن حيـث هـو محـرك للعقل الهيولاني؛ كونه غاية، وصورة قصوى ممكنة التحقيق، لذا فهو الحقيقـة المطلقة لصور الموجودات الماديّة الحسّية، وإذا كان-العقـل الهيولانـي"ينظـر إلى العقل الفعّال، الذي هو عقل بالفعل، إلاّ أنه يعقله بوجود ناقص، وهو العقـل الذي بالملكة الذي هو صور الموجودات الهيولانيـة" [2] فـالعقل الـذي بالملكـة هو العقل الهيولانيّ، وقد اكتسب معرفة، وإدراكات كلية لصور الموجـودات الماديّـة الحسـيّة، لكـن هـذه المدركـات والمعقـولات النظريـة، إذا مـا قورنـت بمعقولات العقل الفعّال، فإنها هي هي " ولكن بوجود أنقـص" وهـذا لايعـني عدم صدقهـا،وإنما تـأكيداً وإثباتـاً لكونهـا" في تزايـد دائـم" أي في صـيرورة مستمرة ولانهائية نحو الكمال المطلق، وكما يقول ابن رشد:

فهي موجودة فينا أولاً بالقوة، وثانياً بالفعل، وهي ليسـت مطلقـة، وإنمـا هي حقائق نسبية تاريخية.

ويوجز ابن رشد كلامه، فيقول:" لما كان مـن طبيعتـه - أي مـن طبيعـة العقل الهيولاني.ع.ع-انتزاع الصور من الموضوعات، وكـان ينـتزع الصـورة غير المفارقة التي ليست في نفسها عقلاً، فهـو أحـرى أنْ ينـتزع هـذه الصـور المفارقة، التي هي في نفسها عقلاً، أعني إذا نظر في هذه المعقولات الحادثة؛ بما هي معقولات،وذلك أنه مالم تصر على كمالها الأخير، فهـو عقـل متكوّن،

[1] - المصدر السابق نفسه ، ص / ٨٨ /.

[2] - المصدر السابق نفسه ، ص / ١٢١ / .

وفعل الكائن ناقص، وإذا تقرر هذا فهذا التصور هو الكمال الأخير للإنسان، والغاية القصوى" [1].

وإذا كان " العقل الذي بالملكة" هو إدراك صور الموجودات الماديّة بأسباب وجودها وصيرورتها،فإنه في صيرورة مستمرة من القوة إلى الفعل، ومن الفعل المتضمن للقوة إلى الفعل الأكمل، إلى أنْ يصل إلى مستوى تعقل العقل الفعّال فـ" يعقل بآخره على التمام والكمال، إذا كان إنما ننظر إليه من هذه الجهة سمي مستفاداً " [2]. فالعقل المستفاد هو المستوى الأرقى والأمثل من العقل الذي بالملكة، وهو صور الموجودات الماديّة الحسيّة وقد امتلكها الإنسان" كما هي" وبإمكانه الإفادة منها في عملية العمل، وهو -أي العقل المستفاد - الصورة النهائية والغاية القصوى والكمال الأخير للذات العارفة في مرحلة معينة، ويصفه ابن رشد، أنه كالمعلم الذي يعلم، علماً بأنه اعتبر العقل بالملكة كالمعلم الذي لا يعلم.

مما سبق نستطيع أن نلخص وندون النقاط الأساسية التالية:

١- إنَّ الوجود الكليّ- المعرفيّ هو"محاكاة" للوجود الماديّ المحسوس، في الذهن الإنساني.

٢- إنَّ الوجود الكليّ، ليس مفارقاً، ولا يوجد خارج الذات الإنسانية العارفة.

٣- إنَّ العقل الإنسانيّ قادر على اكتساب المعارف، وإدراك الموجودات الماديّة بأسباب وجودها، والوصول إلى قانونية صيرورتها، وحقائقها العلمية، التي هي معرفة الشيء " كما هو " وذلك من خلال العلاقة الجدلية بين:

---

[1] - المصدر السابق نفسه ، ص / ٩٠ / .

[2] - المصدر السابق نفسه ، ص / ١٢١ / .

آ- الوجود الماديّ والإحساس به وتخيله، عبر التجربة والفعل الإنساني، وهي علاقة أساسية وجوهرية.

ب- العلاقة بين الإدراكات الحسية والإدراكات الكلية - العقلية، وهي علاقة تجريد وإنشاء عقلي مما هو ماديّ وحسيّ.

جـ- العلاقة الأكثر تجريداً، وهي العلاقة بين العقل الهيولاني في الذات الإنسانية والعقل الفعّال كحقائق نظرية مطلقة،وهي علاقة ثانوية. فإذا كان العقل الهيولاني الإنساني، موجوداً أولاً بالقوة، وثانياً بالفعل، فإنه في تزيد دائم وصيرورة مستمرة، من القوة إلى الفعل، وذلك عبر العلاقة الجدلية: الأولى والأساسية مع الإحساس بالواقع الماديّ وتخيّله في عملية العمل، والثانية مع العقل الفعّال الذي هو:إدراك صور الموجودات المادّية"كماهي" وهو الحقيقة المطلقة.

٤- إنَّ المعرفة الإنسانية في صيرورة مستمرة ولانهائية، من القوة إلى الفعل - من العقل الهيولاني - إلى العقل الذي بالملكة، إلى العقل المستفاد الذي هو العقل الفعّال وقد تملكته الذات الإنسانية، وتستطيع الإفادة منه كما تشاء. وبذلك تكون المعرفة الإنسانية هي غاية قصوى، وكمال أخير للذات الإنسانية في مرحلة تاريخية معينة.

وهنا يبحث ابن رشد في هذا الكمال كغائية إنسانية، هل هو كمال طبيعي؟... أم ليس بكمالٍ طبيعي؟...

وإذا كان ليس بكمالٍ طبيعي، فكيف يوجد كمالٌ غير طبيعي لموجود طبيعي؟...بمعنى، هل الكمال المعرفيّ وإدراك حقائق الموجودات المادّية "كما هي" هو كمال موجود طبيعي، ويمكن أنْ يكون مشتركاً بين كافة الموجودات،والكائنات الطبيعية عامة، والأجسام الحية " الآلية" خاصة،

ومحكوم بالضرورة الطبيعية؟... هذا ما يرفضه ابن رشد. فالكمال المعرفي خاص بالذات الإنسانية،ليس من جهة تركيبها العضوي المعقد - بيولوجياً -فيزيولوجياً، فحسب، وإنما من جهة كونها تتميز بخاصية تعقل الأشياء، فالإنسان " حيوان ناطق" إنَّ هذه الحال، وهو التصور ليس بكمال طبيعي "[1] وهنا نستطيع القول:إنَّ الطبيعة لا تعي ذاتها إلاّ بواسطة الإنسان،وهذا لا يعني أنَّ ابن رشد ينفي العلاقة بالواقع الماديّ المحسوس، أو أنه ينفي تأثر الإحساس والتخيل بالواقع الماديّ،وأثرها الفعّال في تكوين المعارف، وإنما يعتبرها علاقة ضرورية وجوهرية، لكنه يرى هذا الكمال، وحالة الذات الإنسانية المستكملة لذاتها، إنما هي نتيجة العلاقة المادّية الجدلية بين الذات الإنسانية - بيولوجياً - فيزيولوجياً -عقلياً، بالواقع الماديّ المحسوس، عبر عملية العمل والممارسة الإنسانية، وهي علاقة ضرورية وأساسية.

وعلاقة العقل الهيولاني مع العقل الفعّال؛كونه محركاً للعقل الهيولاني على جهة الأفضل. وبذلك تبلغ الذات الإنسانية كمالها الأخير؛ في عملية استكمالها لذاتها، يقول ابن رشد واصفاً حالة الإنسان هذه: " وإذا تؤمل كيف حال الإنسان في هذا الاتصال، ظهر أنه من أعاجيب الطبيعة، وإنه يعرض له أنْ يكون كالمركب مما هو أزلي وفاسد، على جهة المتوسطات بين الأجناس المناسبة، كالمتوسط بين النبات والحيوان، والحيوان والإنسان "[2] فهو فاسد بعقله الهيولاني، أزلي خالد بضرورة عقله الهيولانيّ هذا؛ لأنْ يصبح عقلاً بالملكة، ومن ثم عقلاً مستفاداً، فيصل إلى مستوى العقل الفعّال في إدراكه حقائق الموجودات كما هي. وبهذا يرفض طريقة المتصوفة في الوصول إلى المعارف والعلوم النظرية، والاتصال بالعقل الفعّال:" وهذه

---

[1] - المصدر السابق نفسه ، ص / ٩٤ / .

[2] - المصدر السابق نفسه ، ص / ٩٥ / .

الحالة من الاتحاد هي التي ترومها الصوفية، وبيّن أنهم لم يصلوها قط" [1] ذلك أنهم لا يعتمدون على العقل الإنسانيّ ولا يثقون بنتائجه، وإنما يعتمدون على "مجاهدة النفس" والحدس والإلهام، أي على تخيّل قوة مفارقة للذات الإنسانية، وللطبيعة أيضاً، لهذا فهم"يدركون من ذلك - أي من المعارف والعلوم النظرية. ع.ع -أشياء شبيهة بهذا الإدراك" [2].

فالكمال لدى ابن رشد، وإنْ كان كمالاً غير طبيعي، فمن جهة كونه خاصاً بكائن ناطق، يمتاز بصفة التعقل دون سائر الكائنات الطبيعية. وكونه ناطقاً فهو ذو نفس، ذلك أنَّ القوة الناطقة،هي جزء من قوى النفس الإنسانية، لكن النفس بحد ذاتها لا تمثل الذات الإنسانية، وإنما هي صورة لجسم آلي، فالإنسان مؤلف - كبقية الأجسام الطبيعية الآلية أو الحية، من جسم وصورة، أي جسم مصور، وهذا يعني أنَّ ابن رشد لم يرَ الكمال المعرفيّ خاص بالقوة الناطقة، منعزلة عن بقية قوى النفس من إحساس وتخيل وغيرها، أو أنها منعزلة ومفارقة للذات الإنسانية كجسدٍ - أي ككائن طبيعي - وإنما الكمال المعرفيّ هو:محصلة ونتاج فعّالية الذات الإنسانية كاملة - بيولوجياً - فيزيولوجياً... الخ -من صفات الكائن الطبيعي، لكنه يسمو على بقية الكائنات بخاصية التعقل "ولذلك كانت هذه الحال، كأنها كمال الهي للإنسان " [3].

لهذا، فالإنسان كائن طبيعي، ومحكوم بالضرورة الطبيعية من الناحية البيولوجية، كبقية الكائنات. لكنه إلهيّ، كونه يمتاز بقدرته على تعقل الوجود الماديّ، وإدراك أسباب وجوده وصيرورته " كماهو " لذا فهو كائن قد

---

[1] - المصدر السابق نفسه ، ص / ٩٥ / .

[2] - المصدر السابق نفسه ، ص / ٩٥ / .

[3] - المصدر السابق نفسه ، ص / ٩٥ / .

انصهرت في ذاته خاصية الموجودات المادية والكلية من خلال عملية العمل، وبالتالي فإنّ ذاته هي محصلة ما هو طبيعي واقعي محسوس وإلهي. فمن جهة كونه طبيعياً، فهو محكوم بالسببية الموضوعية والضرورة الطبيعية، ومن جهة كونه إلهياً، فهو قادر على محاكاة الواقع المادي المحسوس ذهنياً، أي إدراكه بأسباب وجوده وصيرورته، وبالتالي فهو مختار على جهة الأفضل لوجوده واستكمال وجوده، كغاية له، ومن هذه الناحية بالذات - ناحية الكمال المعرفي - فأنه يحقق خاصيته الجوهرسيه، التي هي معرفة الفعل الأنجع في استكماله لذاته" إنَّ تجوهر الإنسان - على ما تبين في علم النفس، إنما هو بأن نعلم الأشياء بأقصى ما في طباعها" [1] ذلك لأن غاية النفس هي المعرفة القصوى، وغاية المعرفة هي تحقيق الحياة الأفضل، الحياة التي بموجبها تحقق الذات الإنسانية صيرورتها نحو الكمال، يقول ابن رشد في غاية قوى النفس: " إنما هو من أجل النفس الناطقة، ووجود الناطقة من أجل الأفضل ".

وبذلك تتضح عملية صيرورة الذات الإنسانية، واستكمالها لذاتها " من أجل الأفضل" كغاية إنسانية، بأنها:نتاج العلاقة الجدلية بين أطراف عملية النشاط الإنساني، الذي يؤلف وحدة جدلية، بين العالم الماديّ المحسوس كموضوع للنشاط الإنسانيّ، وأدوات النشاط، ووعي قانونية تحوّل الموجودات الماديّة وصيرورتها، وغائية هذا النشاط، وأثرها على بقاء الكائن الإنسانيّ " على جهة الضرورة " واستكمال الذات الإنسانية وجودها الإنسانيّ، كغاية قصوى للذات الإنسانية "على جهة الأفضل ".

ونظراً لأهمية النص ولضرورة البحث، وجدنا وجوب تثبيته كاملاً، خاصة وأنه يلخص عملية استكمال الذات الإنسانية وجودها الإنساني كغاية قصوى، مما هي قوية عليه إلى ما هو محقق بالفعل، عبر جدلية الماديّ والكليّ

---

[1] - ابن رشد : تلخيص كتاب السماء والعالم ، ص / ٤٢ / .

من خلال العمل الإنساني، أي عبر المادّيّ مدركاً، والمدرك ممارساً مادياً واقعياً.

يقول ابن رشد: "إنَّ هذه المبادئ، إنما تحصل لنا عن قوة واستعداد موجود فينا، شأن تلك القوة وذلك الاستعداد، أنْ تحصل عنه تلك المبادئ. وهذه القوة في الشرف دون الشيء الحاصل لنا بالفعل - التي هي المبادئ، وهذه القوة هي قوة موجودة في جميع الحيوان، وذلك أنَّ في كل حيوان قوة الحس. لكن الحيوان الذي فيه قوة الحس، ينقسم قسمين: فمنه ما يثبت له الشيء الذي يحسه بعد انقضاء الحس، وهذا هو الحيوان المتخيل، ومنه مالا يثبت له وهو غير المتخيل. والذي يثبت له ثباتاً تاماً، يعرض له عند ما تتكرر الصور عليه، أنْ ينتزع منها التشابه الذي يكون بينها، ومن هذا التشابه يحصل المعقول الكليّ للنفس، وهذا التشابه؛ إنما تقتنيته الذاكرة من المتخيلة، إذا كانت هذه القوة هي التي تقتني معنى الشيء المحسوس مجرداً من الشبح، وذلك عند تكرار المعنى عليها دفعات كثيرة،في أشخاص كثيرة، ولما كانت قوة التخيل والذكر؛ إنما تقتني المعنى من الحس، كان استمداد هاتين القوتين في الإنسان من قوة الحس. فإن كان الكليّ مأخوذاً من الأمور الإرادية كانت المعقولات الحاصلة منه، مبدأً للأمور العملية. وإن كان مأخوذاً من الأمور الموجودة، كان مبدأً للعلوم النظرية، وإذا كان الأمر هكذا، فليست هذه الملكات من المعقولات حاصلة لنا من أول الأمر، ولانحن مستفيدون لها من ملكات هي أشرف، ولامن علوم أثبت منها. لكن؛ إنما تحدث لنا عن تكرار الحس مرة بعد مرة، في أشخاص كثيرة... وهكذا حال حدوث الكليّ عن الحس، فإنه إذا اقترن إلى هذا إحساس ثانٍ، وإلى الثاني ثالث حدث الأمر

الكليّ. ولذلك كان حدوثه على وجه الاستقراء للجزئيات، فعلى هذا الوجه هو حدوث الكليّ عن الحواس" [1].

بهذا النص الهام لخص ابن رشد جدلية اكتساب المعرفيّ. والذي يمثل القدرة على الاختيار في النشاط الإنساني،لتحقيق الغائية الإنسانية،على جهتي الضرورة والأفضل، وهو عنوان البحث الذي سننتقل لمعالجته.



[1] - ابن رشد : تلخيص كتاب البرهان ، حققه د: محمود قاسم . راجعه وقدم له د : تشارلس بتروث و د : أحمد عبد المجيد هريدي ، مطبعة الهيئة المصرية للكتاب . عام / ١٩٨٢ / ص / ١٨١-١٨٢/.

الفصل الثالث

النشاط الإنساني استكمال للذات الإنسانية على نحوٍ غائي

يقول ابن رشد:

« إنّ كلّ ذي نفسٍ، لـه فعل، وكلّ ذي فعل؛ فكماله في فعلـه؛ أو تابع لفعله ».[1]

ويقول أيضاً:

ولمّا كان أيضـاً بعض الحيوان، وهو الإنسـان، ليس يمكن وجوده بهاتين القوتين فقط، - أي قوتي الحس والتخيل.ع.ع- بل وبأن يكون له قوة يدرك بها المعاني مجردة من الهيولى، ويركب بعضها إلى بعضٍ، ويستنبط بعضها عن بعضٍ، حتى تلتئم عن ذلك صنائع كثيرة ومِهنٌ، هي نافعة في وجوده، وذلك؛ إمّا من جهة الاضطرار فيه؛ وإمّـا من جهة الأفضل، فالواجب ما جعلت في الإنسان هذه القوى، أعني قـوة النطق، ولم تقتصـر الطبيعة علـى هذا فقط، أعني أنْ تعطيه مبادئ الفكرة المعينة في العمل، بل ويظهر أنها أعطته مبادئ أخر ليست معدة نحو العمل أصلاً، ولا هي نافعة في وجـوده المحسـوس، لانفعاً ضرورياً، ولكن من جهـة الأفضل، وهي مبادئ العلوم النظرية، وإذا كـان ذلك كذلك، فإنما وجدت هذه القوة؛ من جهة الوجـود الأفضـل مطلقـاً، لا الأفضـل فـي وجـوده المحسـوس،... إنمـا فعلهـا - أي القـوة الناطقة.ع.ع- واستكمالها بمعانٍ صناعية" }[2].

---

[1] - ابن رشد : تلخيص السماء والعالم ، ص / ٥٦ / .

[2] - ابن رشد : تلخيص كتاب النفس ، ص / ٦٩ / .

النشاط الإنساني:
استكمال الذات الإنسانية على نحو غائي

توصلنا فيما سبق مع **ابن رشد** إلى: أن الإنسان محصلة ما هو طبيعي؛ وما هو إلهي. فمن جهة كونه كائناً طبيعياً، فهو جزء من الطبيعة، ونتاجها الأعظم – وبه تعي ذاتها، يتعامل مع الوجود المادّيّ تعاملاً " بيولوجياً " كبقية الكائنات الحية، أي انه مجبر في وجوده، ومحكوم بالسببية الموضوعية والضرورة الطبيعية. أمّا من جهة كونه – إلهياً – فهو قادر على محاكاة الوجود المادّيّ ذهنياً، بواسطة الحواس والعقل، أو المدركات الحسّيّة المعقلنه، وإدراك قانونية وجود الكائنات، وصيرورة وجودها من القوة إلى الفعل، المحكوم – أيضاً – بالسببية الموضوعية، محققاً غاية المعرفة الإنسانية وهي:" معرفة الموجودات بأقصى أسبابها" [1] وكونه – أي الإنسان – ذاتاً عارفة، فهذا يعني أنه قادر على الاختيار، اختيار فعل أحد الأفعال الممكنة." لأن الاختيار عندنا، هو الوقوف على قوله تعالى ﴿ والراسخون في العلم ﴾ [2].
واختيار الإنسان هو اختيار فاهم معقلن، يعتمد الموازنة بين الأشياء، واختيار الأفضل لوجوده، أي " على جهة الأفضل" وبحيث يخدم صيرورة واستكمال وجوده؛ من القوة إلى الفعل، ومن الفعل المتضمن للقوة؛ إلى

[1] – ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص / ٨ / .

[2] – ابن رشد : كتاب فصل المقال ، من كتاب فلسفة ابن رشد ، الطبعة الثانية ، مكتبة المحمودية التجارية ، عام ١٩٣٥ ، ص / ١٨ /

الفعل الأكمل. مبتغياً الكمال المطلق، الذي هو" الخير المطلق" كغاية أخلاقية قصوى لوجوده الإنسانيّ.

فالمعرفة - لدى ابن رشد - ليست هدفاً بحد ذاته، بقدر ما هي وسيلة لتحقيق غاية، غايتها صيرورة واستكمال الذات الإنسانية، وجودها الإنساني، على جهتين متلازمتين: على جهة الضرورة بالعلاقة مع الواقع، وعلى جهة الأفضل من الواقع، بما يتناسب مع صيرورة الذات، بالعلاقة مع الواقع الماديّ المحسوس - الطبيعي والاجتماعي - ومع المحرك الذي لا يتحرك، وهو الخير المطلق، كغاية أخلاقية قصوى، وصورة قصوى، للذات الإنسانية الفاعلة المختارة، وذلك عبر محاكاة الواقع ذهنياً، أي من خلال المعرفة الإنسانية، ومستواها،وحدودها التاريخية.

وبهذا الخصوص، يقول ابن رشد في أهمية وغاية علم ما بعد الطبيعة، وهو أسمى العلوم النظرية: " وأمّا منفعة هذا العلم فهي من جنس منفعة العلوم النظرية، وقد تبين ذلك في كتاب النفس، وقيل هنالك أنَّ الغرض منها هو استكمال النفس الناطقة، حتى يحصل الإنسان على كمالها الأخير "[1].

إذا كانت المعرفة الإنسانية - كما حددها ابن رشد - هي:

محاكاة الواقع ذهنياً، وإدراك وجود وتكّون الموجودات وصيرورتها، من خلال إدراك أسبابها، فكيف تكون سبباً لصيرورة واستكمال الذات الإنسانية وجودها الإنسانيّ، وبها يحصل الإنسان على كماله الأخير؟...بكلمة أوضح، هل الذات الإنسانية تحقق ذاتها،وتستكمل وجودها الإنساني عبر محاكاة الواقع ذهنياً؟!...

---

[1] - ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص / ٧ / .

أم أنَّ عملية محاكاة الواقع في الذهن الإنساني، وإدراك أسبابه وعلاقاته، وقانونية صيرورته، هي وسيلة وأداة، لفعلٍ وممارسةٍ إنسانيةٍ معقلنة، ينتج عنها استكمال للذات الإنسانية، وبالتالي تصبح عملية استكمال الذات الإنسانية وجودها الإنساني،هي فعل وممارسة واعية، ووعي ممارس؟...خير ما نبدأ به قول ابن رشد:" إنّ أول الفكرة آخر العمل، وأول العمل آخر الفكرة"(١) فإذا كانت المعرفة هي إحساس وإدراك لما هو واقعيّ، فإنَّ الواقع هو موضوع ومصدر لما هو معرفيّ. وإذا كان الإدراك الكليّ هو محاكاة الواقع في الذات الإنسانية، فإنَّ الواقع هو معيار المعرفة وغايتها.وهذا ما نستطيع أن نعبر عنه بوحدة جدلية الواقعيّ والمعرفيّ، فالواقع الموضوعيّ يؤثر في الذات الإنسانية -بموضعها - والذات الإنسانية تفسّر وتحوّل وتؤنسن الموضوع، وذلك عبر النشاط والفعل الإنساني، فالواقع يفعل - وفعله أساسي - في الذات الإنسانية، والفكر يعقل الواقع،ويعقلنه بالتجربة والنشاط الإنسانيّ، وتستكمل الذات الإنسانية ذاتها؛ بالفعل المعقلن، وبالعقل الممارس.

لقد بحث ابن رشد مسألة مصدر صيرورة واستكمال الذات الإنسانية - كغاية - في الإنسان ذاته أم خارج ذاته؟... في الوجود المادي " الواقعي ومؤثراته؟... أم في المؤثرات الداخلية للذات الإنسانية؟... أم في العلاقة بين هذين العاملين؟...خاصة وانهما يتصلان اتصالاً متبادلاً، ويتكيفان تكيفاً متبادلاً، ككل موحد وكنتاج لوجودها الأزلي الحركة، والصيرورة.

لقد اكتشف ابن رشد أداة ومصدر الصيرورة، في العلاقة بين الوجود الماديّ والوجود الحي للإنسان، ففي العلاقة هذه تكمن الاستجابة العارفة - أي القدرة المعرفية الحسية والعقلية - القادرة على استيعاب الوجود الماديّ "كما هو " وتحويله من الوجود " لذاته " إلى الوجود لذاتنا، عن طريق

العمل الإنسانيّ الواعي، فبواسطة العمل استطاع الإنسان أن يخرج من مـأزق ودونية الاستجابة الغرائزية للمحيط الماديّ، وذلـك بتحويله إلى محيط يحقق استكماله لذاته، فبفضل فعالية العمل، استطاع أن يستجيب الإنسان، استجابة عملية معرفية أخلاقية، عملية: بتحويله الوجود الماديّ، وتطويره لحواسه وتعميقها. ومعرفية: بالانتقال من الإدراكات الحسّية إلى الإدراكات العقلية.وأخلاقية: بفضل ترقية وانسنة الاستجابة للحاجات والدوافع؛ استجابة اجتماعية تاريخية.

وبالتالي، إدراك الموجودات "كما هي " في وجودها، وتكوّنها، وصيرورتها: لذلك، فالعلاقة علاقة جدلية، بين العمل وتطويره، والمعرفة، وتحويل الواقع الماديّ، من الوجود لذاته إلى الوجود لذاتنا؛ بما يحقق صيرورة الإنسان، واستكماله لذاته، كغاية إنسانية.

لهذا تصدى ابن رشد في جانب كبير من فلسفته، للقائلين بالكليات، الذين بحثوا في الوجود الكلي، وغاصوا فيه ولم يخرجوا، فاعتبروه الوجود الأول والوحيد، وفسّروا الوجود الماديّ الموضوعي ملحقاً من لواحقه، واتخذوا من نظرية المعرفة مبدأً ومنتهاً، بعد أن عزلوها عن واقعها الطبيعي والاجتماعي، وتسلسلها التاريخي؛ بفصلهم لحظة المفهوم وتأليهها. وناقشوا المسألة على النحو التالي:هل أستطيع أن اعرف؟... وكوني كائناً ناقصاً ومخلوقاً، فإن معرفتي مشكوك فيها، وناقصة وبالتالي: ما العلم الحقيقي سوى علم الإله المفارق، الذي يمكن أن يهبه من يشاء، ويحرمه من يشاء. وبهذا تلتقي رؤيتهم مع الذهنية الدينية التسليمية، في مسألة الخلق من عدم مطلق، أو " في البدء كانت الكلمة ثم التكوين " كل ذلك انطلاقاً من فصل الفكر عن العمل، والفكر والعمل عن الوجود الماديّ،كمصدر وموضوع لهما، فيصبح الإنسان – نتيجة لهذه الرؤية، ليس إلاّ أداةً للفكر المطلق، فاقد

العقل والإرادة والفعل؛ إذا ما قيس بـإرادة الإلـه وعقلـه وفعلـه، وبالتـالي، فالإنسان محلاً لممارسة الفعالية الإلهية المطلقة، وبهذا تنتفـي المعرفـة الإنسـانية، وتنتفي الفعالية الإنسانية وبخاصـة الواعيـة، وتنتفـي عـن الإنسـان مسؤوليته، ويتعطل مبدأ الثواب والعقاب الذي به يؤمنون.

يقول ابن رشد موضحاً ومؤكداً غاية المعرفة الإنسانية:" تصحيح مبـادئ الصنائع الجزئية " [1].فإذا كانت المعرفـة – لـدى ابـن رشـد – محاكـاة الواقـع المحسوس ذهنياً، فإنها أداة فعل وممارسة وتصحيح، لتحويـل الواقـع مـن ذاتـه لذاتنا. فالإنسان ليس كائناً " بيولوجياً" تتحدد خصائصـه مـن خـلال طبيعتـه الفيزيولوجية،وليس الفكر وظيفة فيزيولوجية للدماغ، وإنما هو نتاج العلاقات الطبيعية والاجتماعية في تطورها التاريخي، منفعل بتلك العلاقات؛ فـاعل لهـا. فكون الإنسان " حيواناً ناطقاً " فهو ينزع إلى بعض الموجودات الطبيعيـة، أو ينزع عنها، أو يحوّلهـا صنعـاً ويسـخرها لذاتـه، بهـدف التـلاؤم مـع وجـوده لذلك، فالقوة الحسيّة، والقوة الناطقة، والمدركات الحسيّة والناطقة، إنما هـي أدوات ومحرك لقوة " النزوع" تلك القوة التي صنفها ابن رشد بالقوة الخامسة – أي الذروة والهامة – من بين قوى النفس الإنسانية، " وليس هاتان القوتان – الحس والتخيل.ع.ع – تتقدم هذه القوة فقط، أعني النزوعية بل قد توجـد القوة الناطقة أيضاً متقدمة لها في المعارف النظرية، وذلك لابـد أنّـا قـد نـنزع عن التصور الذي يكون بالعقل، وقد ننزع أيضاً عن الصـور الخياليـة بـالفكر والروية، وذلك من الأمور العقلية " [2] وتبرز ماهية وأهمية قـوة الـنزوع؛ مـن كونها السبب في حركة وتحرك وفعل الكائن الحـي – وهنـا الإنسـان – وأنّ

[1] – ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص / ٦ / .

[2] – ابن رشد : تلخيص كتاب النفس ، ص / ٩٦ / .

تحركه وفعله غائي. فهي" السبب الأخص لتحركه ". [1] لذلك فنزوع الحيوان المؤدي لتحركه وفعله، وتعامله مع الوجود الماديّ، تعامل وفعل مقيد، ومحدد بحدود التلاؤم مع الطبيعة،كما هي دون تغيير، بحيث يشبع حاجياته البيولوجية، وحتى إنْ تعامل - الحيوان - معها صنعاً،فإن صنعه لها غرائزي وغير قابل للتطور، وخالٍ من استعمال الأدوات " كالتسديس الذي يوجد للنحل" [2].

وهي - أي قوة النزوع - عند الحيوان " القوة التي بها ينزع الحيوان إلى الملائم، ويفر عن المؤذي " [3] دون تغيير، فهو لا يمارس صنعاً أو تحويلاً في الطبيعة، وإنما يتعامل معها كشيء جاهز.

أمّا بالنسبة للإنسان فالمسألة مختلفة. وهنا يصف ابن رشد النزوع والتحرك (العمل) الإنساني كنزوعٍ، إلى عدة أصناف " وهذا النزوع إنْ كان إلى الملذ سمي شوقاً وإنْ كان إلى الانتقام سمي غضباً وإنْ كان عن روية وفكر سميّ اختياراً وإرادة " [4] فالشوق إلى شيء ما،أو النفور من شيء ما - إنْ كان بنسبة ومستوى معين - استلزم حركة نحوه أو، ابتعاداً عنه، وهذا يتضمن ويشمل الحيوان والإنسان، أمّا النزوع الناتج عن العقل والروية والتفكير فهو خاص بالإنسان، وهو يتصف بالرؤية المعقلنة للموجودات وإدراك قانونية وجودها،وعلاقاتها وصيرورتها " العقل الذي بالفعل منا، ليس شيئاً أكثر من تصور الترتيب، والنظام الموجود في هذا العالم،في جزء جزء

[1] - المصدر السابق نفسه ، ص / ٩٧ / .

[2] - المصدر السابق نفسه ، ص / ٧١ / .

[3] - المصدر السابق نفسه ، ص / ٩٧ / .

[4] - المصدر السابق نفسه ، ص / ٩٨ / .

منه، ومعرفة شيء شيء مما فيه بأسبابه البعيد ة والقريبة حتى العالم بأسره"[1].
بذلك يصبح النزوع الإنساني يمتلك أداة معرفية لاختيار الملائم، والمنزوع إليه،أو تحويله صنعاً ليناسب النزوع. أي أن العمل الإنسانيّ يعتمد عقلنة الموجودات الطبيعية، من خلال إدراك واستيعاب أسباب تكوّنها؛ وقانونية صيرورتها. فيصبح العمل الإنساني عملاً فاهماً ومحوّلاً لقانونية تكوّن الموجودات وصيرورتها،حيث يسّرع بعضها، أو يعيق تطور وصيرورة بعضها الآخر، بما يلائم عملية استكماله لذاته على نحوٍ إنسانيّ.

فإذا كان العقل – عند ابن رشد – هو إدراك الموجودات، وصيرورة وجودها في العالم بأسره، بإدراك أسباب وجودها وتكوّنها – القريبة منها والبعيدة. والعلاقات القائمة فيها وبينها وضمن وحدتها الكلية، فإنّ الذات الإنسانية العارفة هذه، قادرة على تناول الموضوع – الوجود – تناولاً فاهماً له " كما هو " واختيار الملائم لنزوعه أو الابتعاد عن غير الملائم أو تحويله صنعاً، بحسب الأفضل لوجود الذات الإنسانية، صاحبة النزوع وبما يحقق صيرورة وجودها الإنساني.بكلمة إنّ عملية الإدراك الكليّ للوجود، تعطينا قدرة حقيقية على الاختيار، فالاختيار هو: نتاج فعلٍ عقلي واقعي، لتناول – أو الابتعاد أو صنع وتحويل الموجود؛ بحيث يلائم – الموجود – حاجة نزوعٍ لدى الإنسان، ضرورية لوجوده، أو على جهة الأفضل لصيرورة واستكمال وجوده،كغايةٍ حياتيةٍ له.

فنتيجة لإمكانية الاستيعاب الفاهم للوجود – بكافة موجوداته، يصبح الإنسان قادراً على فعل أحد " الفعلين المتقابلين على السواء" فهو قادر على فعل هذا الفعل أو ذاك، ضمن شروط وأسباب وجوده، وبما يحقق نزوعه

---

[1] – ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص / ١٥٠ – ١٥١ / .

بشكل أفضل، ضمن المرحلة التاريخية لوجود الإنسان، وبما يتناسب ومرحلة تطوره وصيرورة تكامله نحو غايته.

لذلك، فكون الإنسان عاقلاً، يعني كونه قادراً على فهم ماهية وهوية الموجودات،وكيفية تحققها،وصيرورتها، وهذا يعني أنه قادر على اختيار الأنجع منها، والأكثر أهمية لوجوده؛ واستكمال وجوده،على جهتي الضرورة والأفضل، وكون الموجودات الطبيعية محكومة بالسببية الموضوعية والضرورة الطبيعية، فإنَّ عملية الاختيار الإنسانيّ هي: اختيار من الضرورة، لما هو أفضل، وأعظم أهمية؛ لتحقيق صيرورة الذات الإنسانية في عملية استكمالها لذاتها، وممارسة ذلك، ضمن الشروط الموضوعية وأسباب كينونة وجود الموجودات المختارة، وصيرورة وجودها من القوة إلى الفعل، ذلك أنّ الموجودات الطبيعية نفسها، كائنة وقوية على الفعل، وهذا يعني أنها فاعلة ضمن شروط وأسباب صيرورتها من القوة إلى الفعل، على جهة الضرورة الطبيعية، فالنار مثلاً إذا لاقت القطن، وبشروط مناسبة، أحرقته حتماً، بينما القوة على الفعل لدى الإنسان، فهي صائرة إلى الفعل،ولكن على جهة الاختيار الأفضل من الممكنات ذات الوجود الضروري، الأفضل لوجود الذات الإنسانية المختارة واستكمال وجودها، فهو اختيار يعتمد الفكر والروية، وفهم الموضوع فهماً عقلياً. يقول ابن رشد:" والقوى الفاعلة، منها ما هي ذوات النفوس، ومنها ما ليس في ذوات النفوس، فبعضها إذن فاعلة بالطبع، وبعضها فاعلة بشوق واختيار، وهذه منها ما هي ذات نطق، ومنها مالا نطق لها، فالتي لانطق لها ولاشوق يخصها، إنها تفعل بالذات أحد الضدين فقط، كالحار يسخّن، والبارد يبّرد، وليس لها قوة إلاّ على أحدهما فقط...وأما التي تفعل بالشهوة والاختيار، فإنَّ لها قوة على فعل أيهما شاءت من الأضداد، ولذلك كانت الصنائع الفاعلة، معرفة الأضداد فيها لعلم

واحد " [1]. فالقوى الطبيعية الفاعلة " إذا لاقت مفعولاتها، فعلت باضطرار، كالنار إذا لاقت الخشبة فإنها تحرقها ولابد " [2] أما القوى الفاعلة بالشوق والاختيار - الإنسان - فهي تختار أفضل الفعلين لاستكمال وجودها " وليس يلزم في الأشياء التي تفعل بالشوق والاختيار، أن تفعل ولابد؛إذا لاقت مفعولاتها، لأنه لو كان ذلك كذلك لفعلت الضدين، إذ كان في طباعها فعلهما، أو تتمانع فلا تفعل أصلاً " [3].

فالنزوع الإنسانيّ اختياريّ، والاختيار فعل ضمن شروط وأسباب وجود المختار، والفعل الاختياريّ،فعل واعٍ يعتمد على العقل الذي هو إدراك ذاتي" ومحاكاة" للوجود الواقعيّ في الذهن الإنسانيّ، وفهم لقانونية الموجودات وترابطها السببي. فالاختيار ممارسة واعية ضمن شروط وأسباب وجود الموجودات وصيرورة وجودها؛ المحكوم بالضرورة الطبيعية لما هو أفضل؛ لوجود الذات الإنسانية المختارة، وتحقيق صيرورة وجودها الملائم لتحقيق غايتها، لذلك فالنزوع الإنسانيّ - اختيار غائي،والاختيار ليس إلهاماً، كما أنه ليس إرادياً بحتاً وبلا ضوابط، وإنما هو اختيار متلازم، ومرتبط بقانونية الواقع وفهم أسبابه، أي أنه اختيار من الضرورة الطبيعية، ملزم تحقيقه بشروطوقانونية الضرورة، لما هو أفضل لاستكمال الذات المختارة وجودها، نحو غايتها التي هي الخير بإطلاق، بحيث يصبح صورتها المحققة، من القوة إلى الفعل ضمن شروط وأسباب تحققها.

فالنزوع الاختياريّ لدى الإنسان،لا يعتمد العقل والروية فحسب، وإنما هو ممارسةٌ فاعلةٌ واعيةٌ - طبيعياً اجتماعياً - تاريخياً - نحو غاية، وهي التلاؤم

[1] - ابن رشد : تتلخيص ما بعد الطبيعة ، ص / ٨٣ / .

[2] - المصدر السابق نفسه ، ص / ٨٤ / .

[3] - المصدر السابق نفسه ، ص / ٨٤ / .

مع الواقع الطبيعي والاجتماعي والذاتي - والتلاؤم - لدى ابن رشد- لم يكن تلاؤماً سلبياً مع الواقع كما هو، وإنما هو تلاؤم فاعل وإيجابي،أي أنه تغييري للواقع، من ذاته لذاتنا. والتغيّر ليس إرادياً بحتاً،وإنما هو تحقيق لقانونية صيرورة الواقع، بحيث تناسب وتلاؤم استكمال الذات الإنسانية المختارة، تلك الذات التي تكلم عنها ابن رشد، بأنها ذات واقعية - إلهية، تسخّر الموجودات لصالحها الإنسانيّ، كغاية واقعية، وتبتغي الكمال المطلق"الخير المطلق" كغاية أخلاقية واقعية اجتماعية - تاريخية - قصوى، تُنَظِّمُ وتُقَيِّمُ كافةُ القيمِ الواقعية والاجتماعية في ناظمها الغائي الأقصى.

فالاختيار لدى ابن رشد، فعل يعتمد فهم أسباب وجود الموجودات وكيفية صيرورتها، المحكومة بالسببية الموضوعية، والضرورة الطبيعية، وممارسة وجودها، فهو اختيار واعٍ فاهم غائي، للواقع، بحيث يسخره لتحقيق وجود الذات الإنسانية، الذي يؤدي إلى تحرر هذه الذات من الضرورة العمياء- اللاموعاة، إلى تحقيق الكمال الإنساني"الخير المطلق" بحيث يصبح صورة لها، وهذا الاختيار مشروط بكون الإنسان جزءاً من الطبيعة، وذا وجود " بيولوجي" طبيعي، مرتبط معها بقانون الصيرورة الشامل، والمحكم بالضرورة الطبيعية والسببية الموضوعية، وبكونه ذاتاً " ناطقة" عارفة، تستطيع الوصول إلى فهم تلك القانونية،واستيعابها والتعامل معها عبر تحقيق وتسريع، أو تسهيل تحقيق الشروط السببية، أو إزالة العوائق من أمامها- حسب تعبير ابن رشد- لإيجاد الموجودات المختارة، واستمرار فعل صيرورتها؛ مما هي قوية عليه إلى ما هو محقق لها بالفعل كصورة لها، والتحكم بالواقع عبر قانونيته وبذلك،لا يكتفي الإنسان بالتلاؤم مع الواقع؛ بل يصير عنصراً فاعلاً، يحدد تحويله وصنعه على نحوٍ غائي.

فالنزوع الاختياريّ الغائي - بحد ذاته- يبقى شوقاً غير محقق، لابد له من التحرك لتحقيقه، والحركة هـذه - عنـد الإنسـان - تعـني الفعـل والممارسـة، ولابد للحركة من محرك - حسب مبادئ ابـن رشـد - فلنبحـث في تصنيفـه للمحركات، لأنه هام بالنسبة لبحثنا.

يقول ابن رشد:" إنَّ كل متحرك... فله محـرك، والمحـرك منـه أول، وهـو الذي لا يتحرك عندما يحرك، ومنه ما يحرك بأن يتحرك " [1]. فالمحركـات الـتي تحرك ولا تتحرك، هي المبـادئ العقليـة وأقصاهـا المحـرك الأول - الله- وهـو الخير المطلق، أما المحركات التي تحـرك بـأن تتحـرك، فهـي الموجـودات الماديّـة المحسوسة والكائنات الطبيعية - كما مر معنا سابقاً.

ويبيّـن ابـن رشـد: أنَّ الفعـل الإنســانيّ - وهنــا الحركــة الإنســانية - ومصدرها النزوع " تلتئم من أكثر مـن محـرك واحـد" [2] وأنَّ المحركـين لهـا " منها أجسام ومنها قوى نفسانية" والقـوى النفسـانية تشـمل الكائنـات الحيـة جميعها ومنها الإنسان- أي المجتمع الإنسـاني- وهنـا يحـدد ابـن رشـد تحـرك الإنسان،ومصدر فعله،كونه كائناً طبيعياً - إلهياً - على جهتين، ومـن خـلال محركين، فهو-أي الإنسان - يتحرك من خلال السببية الموضوعيـة،والوجـود المـاديّ - الطبيعـي والاجتمـاعي - علـى جهـة الضـرورة، أي أنــه مجـبر في وجوده، كونه كائناً طبيعياً آلياً - حسب تعبير ابن رشـد - مرتبـط بالطبيعـة وجزء منها وهو - أيضاً - متحرك على جهة الأفضل - حركة شوقيه غائيـة للخير المطلق. ويصفها بأنهـا:" كحركـة العاشـق للمعشـوق، وذلـك أنهـا - الكائنات العاقلة..ع.ع- إذا تصورت الخير الذي كمالها في تصوره، تشوقت أن تتشبه به في الكمال،وذلك أنْ تحصل مـن وجودهـا علـى أفضـل الأحـوال

---

[1] - ابن رشد : تلخيص كتاب النفس ، ص / ٩٩ / .

[2] - ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص / ١٣١ - ١٣٢ / .

التي هي ممكنة فيها" [1]. هذا التشوق للخير، ولبلوغه كغاية قصوى، هو نتاج التصور العقلي للإنسان، كونه ذاتاً عارفة، لكن الإنسان لا يتحرك، ويفعل ما اختاره وتشوق إليه، إلاّ إذا بلغ النزوع الاختياري والشوق مستوى معيناً، ودرجة محددة، يسميها ابن رشد بـ" الإجماع " [2] فقد تحس وتتخيل وترغب وتنزع " من غير أنْ تتحرك، ولذلك ما يحتاج ضرورة في هذه الحركة، إلى وجود نسبة ما، بين هاتين القوتين، بها يكون الحيوان متحركاً ضرورة " [3]. فالذات الإنسانية، منفعلة بالواقع كونها ذاتاً طبيعية، فاعلة فيه، كونها ذاتاً عارفة تتصور الخير وتنزع إليه، وتشتاق أن تتمثله فعلاً، ليس بأي نسبة ودرجة كانت، وإنما لذلك مستوى معيناً لا تتحرك وتفعل، إلاّ إذا بلغته، وهذا المستوى الذي يجعل من النزوع الاختياري حركة وفعلاً ليس " أكثر من كون الصور الخيالية،محركة للنفس النزوعية، والنزوعية متحركة عنها؛ وقابلة لها فإنها عندما تحرك الصورةُ الخياليةُ النفسَ، تحرك النزوعيةُ الحارَّ الغريزيّ، فيحرك هو سائر أعضاء الحركة، ولذلك متى كفت المتخيلة عن الشوق كفت عن التحريك، وإذا لم تلفّ بينهما هذه النسبة كفّت الحركة. وذلك أنَّ النزوع ليس شيئاً أكثر من تشوق حضور الصور المحسوسة؛ من جهة ما نتخيلها، فإذا حصلت هذه الملاءمة بين هاتين القوتين، من الفعل والقبول، تحرك الحيوان ضرورة،إلى أنْ تحصل تلك الصور المتخيلة المحسوسة بالفعل " [4].فالقوة الخيالية؛ كونها " تحاكي " صور الواقع في الذهن الإنساني، فهي المحرك للكائن لتلبية نزوعه الضروري لوجوده " القوة الخيالية هي المحرك الأقصى في هذه الحركة، والقوة النزوعية المتحركة عنها على طريق

---

[1] - المصدر السابق نفسه ، ص / ١٤٢ / .

[2] - ابن رشد : تلخيص كتاب النفس ، ص / ١٠٠ / .

[3] - ابن رشد : تلخيص كتاب النفس ، ص / ١٠٠ / .

[4] - ابن رشد : تلخيص كتاب النفس ، ص / ١٠٠ / .

الإدراك " [1] هذا بالنسبة للكائنات الحيـة عامـة. أمّـا بالنسـبة للإنسـان، وهـو القادر على تحكيم العقل، فالصور الخيالية تتبع حكم العقل وتصوراتـه، وهـذا يعود إلى مستوى المعرفة، وتطورها التاريخي، فـإذا كـان الإنسـان قـادراً علـى فهم ماهيـة الموجـودات، وإدراك أسـباب وجودهـا وتكوّنهـا، وصيرورتهـا " كماهي" فإنه قادر على اختيار بعضها، لتلبيـة نزوعـه الضـروري لوجـوده أو اختيـار الأفضـل منهـا لاسـتكمال وجـوده. واختيـاره هـذا لتلبيـة نزوعـه الضروري، النزوع الذي بلغ "الإجماع" حسب تعبير ابـن رشـد- أو الأفضـل لاستكمال وجوده، يتحول فعلاً وممارسة للاختيار - ولابد - وذلـك عندمـا يصل النزوع درجة الإجماع والفعل والممارسة المختارة الواعية هذه، تكون مما هو موجود في الطبيعة، أو بتحويله لما هو غير موجود فيها - جاهز - بحيـث يصبح أكثر فائدة للذات المختارة.

ولكن ما مستوى الفعل هذا؟...ومـا علاقتـه بالمعرفـة؟ - ومـا علاقتهمـا باستكمال الذات الإنسانية وجودها الإنسانيّ،كغاية إنسانية؟...

خـير مـا يـبرز ويوضـح ذلـك هـو تفسـير ابـن رشـد للتكـوّن، فـالتكوّن كصـيرورة مـن الوجـود بـالقوة إلى الوجـود بـالفعل، يشـمل ويعـم كافـة الموجودات الطبيعية، في وحدة وجودهـا الماديـة مـن الهيـولى الأولى والعنـاصر الأربعة، إلى الأجسام المتشابهة الأجزاء، وحتى الأجسام الآلية - أي العضوية - من نبات وحيوان ومنه الإنسان،فهي تمثل الوحدة الماديّـة، أي أنَّ وجودهـا ماديّ أمّـا اختلافها وتنوعها فكيفي، لذلك، فوحدة العـالم تكمـن في ماديته وتنوعه في اختلاف أشكال كيفيته اللاعضوية والعضوية،واختلافه هذا يكمـن أساساً في كيفية تكوّن تلك الموجودات.

ويصنف ابن رشد التكوّن إلى صنفين:

[1] - المصدر السابق نفسه ، ص / ١٠٠/ .

آ- تكون يأخذ معنى الصيرورة من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، بحيث يتكون موجود آخر يختلف عن الأول بالصورة.

ب- وتكوّن آخر يأخذ معنى الاستكمال، من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، مع بقاء الموضوع، واختلاف في الصورة يأخذ معنى استكمالها لذاتها.

فالتكوّن الأول: هو تغيّر من صورة إلى صورةٍ أخرى، مع بقاء الموضوع الأول" البعيد " الذي هو الهيولى الأولى. ويمكن أنْ يقال عنه: تكوّن نوعيّ، من نوع إلى نوع آخر من الموجودات الطبيعية في وحدة كينونتها المادية؛ وبقاء موضوعها العام.يقول في ذلك ابن رشد: " إنَّ الشيء يقال أنه يتكوّن من الشيء على وجهين: أحدهما كما يقال أنَّ الماء يكون من الهواء، والهواء من الماء، والأبيض من الأسود، والأسود من الأبيض. ومن هاهنا في الحقيقة هي بمعنى بعد، إذ كان الشيء الذي منه كان التكوّن، هو الموضوع للماء والهواء، وللأبيض والأسود، لا صورة الماء؛ ولا صورة الهواء، ولا البياض نفسه، ولا السواد، بل ذلك على معنى،أنَّ صورة الماء ذهبت عن الموضوع، وأعقبتها صورة الهواء، وفي مثل هذا ليس يمكن تقدم ما منه الكون على ما يكون" [1].

أمّا التكوّن الآخر، الذي يأخذ معنى " الاستكمال " والذي يهمنا بشكل خاص في بحث هذا الموضوع، وهو التكوّن الذي يخص الموجود بالذات، أي الذي يأخذ معنى صيرورة الموجود ذاته، مما هو قويّ عليه؛ إلى ما هو بالفعل، يقول فيه ابن رشد:" وأمّا الوجه الثاني من أوجه ما يقال فيه، أنَّ كذا يكون من كذا، فهو: أنْ يكون الشيء الذي يقال أنَّ منه يكون كذا الوجود له بالفعل؛ إنما هو من حيث هو مستعد لأن يستكمل بمعنى آخر؛ وصورة

[1] - ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص / ١٢٠ / .

أخرى، حتى كان الوجود لذلك الشيء الموضوع؛ إنما هو من حيث هو متحرك إلى الاستكمال، فذلك معنى الأخير؛ إنْ لم يعقه عائق. ومثال ذلك القوة الغاذية التي في الجنين المستعد لقبول الحيوانية، وكذلك الحيوانية المستعدة لقبول النطق، فأنّا نقول في كل واحد من هذه، إنه من القوة الغاذية تكون الحيوانية، ومن الحيوانية يكون النطق، وبمثل هذا نقول أنه يكون من الصبي رجل" [1]. من خلال الكلام السابق -لابن رشد- نلحظ عدة قضايا أساسية أهمها.

١- انَّ الذات الإنسانية، مرتبطة وبالضرورة،مع بقية الكائنات المادية - اللاعضوية والعضوية - فإنْ كانت مختلفة ومتميزة بالصورة النوعية والجنس، إلاّ أنها مرتبطة مع بقية الكائنات؛ ارتباطاً مادياً، كونها كائناً طبيعياً.

٢- إنَّ الموجود الطبيعي المستكمل لذاته، يتضمن ميزّة استكماله لذاته ذاتياً؛ لأنْ يكون في صيرورة مستمرة من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل.

٣- إنَّ الذات الإنسانية، تتضمن قدرة استكمالها لذاتها، بذاتها، وبالعلاقة مع الكائنات الماديّة الأخرى،ومع الوجود الماديّ - بشكل عام. فكونها تأتي عبر وجودها"البيولوجي" بما تتميز به عن بقية الكائنات وبما تتحد به مع بقية الكائنات. واستكمالها لذاتها مما هي قويّة عليه؛ إلى ما هو محقق بالفعل، يأتي من خلال كونها ذاتاً تتميز بميزات، تقدر بها، على تطوير ذاتها من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، ومن الكمال المتضمن للقوة؛ إلى الكمال الأرقى، بصورة لانهائية.

٤- إنَّ الذات الإنسانية تستكمل ذاتها، من كمال إلى كمال أرقى منه، ومن القوة إلى الفعل، قوتها في ذلك كونها ناطقة، ونُطقها هو استعدادها

[1] - المصدر السابق نفسه ، ص / ١٢١ / . وتفسير ما بعد الطبيعة ، ج١ ، ص / ٢٣ حتى ٢٧ / .

لتعقل الموجودات الماديّة وإدراك ماهيتها، وهويتها، وصيرورتها، وقدرتها على ممارسة تعقلها للموجودات، على جهة اختيار، أيهما أفضل لوجود، واستكمال وجودها.

٥- إنَّ صيرورة استكمال الذات الإنسانية من القوة إلى الفعل، تتضمن جزءاً فانياً، وجزءاً باقياً خالداً، فالجزء الفاني، يفنى بفناء الشخص ذاته، والجزء الخالد يخلّد باستيعابه وإرثه من قبل النوع الإنسانيّ، وهذا يخضع لمنطق التمرحل التاريخي، فالخالف يرث- إرثاً مناسباً - لتطوره من السالف لذلك، فالذات الإنسانية هي ذات كائنة، باعتبارها إحدى الكائنات الطبيعية، ومرتبطة بيولوجياً وجودياً مع بقية الكائنات الطبيعية- الماديّة، ومحكومة بالسببية الطبيعية على جهة الضرورة. وأمّا كونها قادرة على استكمالها ذاتها، فهذا يعني أنها قادرة على تطوير ذاتها، من كمالٍ إلى كمالٍ أرقى منه وذلك، بتحويلها الوجود الماديّ وبتحويل ذاتها،لتحقيقٍ الغاية الإنسانية القصوى؛ والتي هي أخص خصائصها،أي تحقيق إنسانيتها:" **إنَّ الإنسان؛ وإنْ كان موجوداً من قبل عللٍ كثيرة، فإنَّ علته التي هو بها موجود بذاته هي: الإنسانية، لأنه إنسان بذاته**" [١] بحيث تصبح صورة محققة بالفعل، بعد أنْ كانت غاية إنسانية قصوى، والتي هي غاية واقعية بالعلاقة مع الوجود الماديّ - الطبيعي - الاجتماعي - الذاتي للإنسان - وغاية قصوى، بالعلاقة مع المحرك الأقصى الذي لا يتحرك وهو " الخير المطلق" فيكون الإنسان بذلك، ذاتاً واقعية طبيعية -إلهية - أي أنَّ الذاتَ الإنسانيةَ، كائنةٌ طبيعياً، تستكملُ ذاتَها واقعياً على صورةٍ إلهية. فالنزوع الإنسانيّ هو اختيار واعٍ فاعل غائي؛ لإحدى أوجه الضرورة الطبيعية، ولكن بما يتناسب وصيرورة الذات الإنسانية بما هي قوية علية إلى ما هو محقق بالفعل، أي بما يخدم استكمالها لذاتها على

[١] - ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة ، ج٢ ، ص / ٦٣٦ / .

نحوٍ إنسانيّ، وعلى جهة الأفضل، لبلوغ الغاية القصوى، وهي الخير المطلق، بحيث يصبح صورة أخلاقية إنسانية محققة بالفعل واقعياً.

يصف ابن رشد عملية استكمال الذات الإنسانيّة وجودها الإنسانيّ - أي تحقيقها لغايتها، بقوله:" إذا كانت القوة ذات صورة، فإمّا أنْ تكون الصورة التي في الموضوع، مضادة للصورة الواردة فتفسد صورة الموضوع عند ورودها؛إمّا فساداً تاماً، كالحال في صورة البسائط، وإمّا فساداً ما غير محض، كالحال في صورة البسائط عند حلول صورة الأجسام المتشابهة الأجزاء فيها، وإمّا ألاّيكون بينهما مضادة أصلاً، ولا مغايرة؛ بل مناسبة تامة، فيبقى الموضوع عند الاستكمال، كالحال في القوة التي في المعلم على التعليم، وهذه القوة التي هي فعل غير تام، ليس تحتاج في وجودها إلى صورة هي موجودة إلاّ بالعرض، كالحال في النفس الغاذيّة مع الحسّية التي هي الكمال الأول" [1].

فوجود النفس الغاذّية، هو وجود كائن عن عملية تكوّن طبيعية، ضمن شروطٍ وأسبابٍ موضوعية، وجودها محكوم بالضرورة الطبيعية. ولكن كون النفس الغاذيّة موضوعاً يتضمن قوة لكمالات أخرى، فهي - أي النفس الغاذيّة - قويّة على التطور والاستكمال، وأول هذه الكمالات هي كمال المعرفة الحسيّة، فالمعرفة الحسيّة هي كمال أول للنفس الغاذيّة؛ والنفس الغاذيّة قادرة على استكمال ذاتها؛ من حيث إحساسها بالمحسوسات الماديّة، وتكوين معرفة حسيّة، يعقبها كمالات أخرى.

فالمعرفة الحسيّة هي:استجابة الذات لفعل وتأثير الوجود الماديّ المحسوس في القوة الحساسة، واستجابة تحاكي فيها الذاتُ الوجودَ الماديّ المحسوس في القوة الحساسة، لذلك فالإحساس هو معرفة موضوعية بمحتواها ومضمونها،

---

[1] - ابن رشد : تلخيص كتاب النفس ، ص / ٢٣ / .

ذاتية بشكلها، تعطي - المعرفةُ الحسيّةُ - الـذاتَ الإنسـانيّة استجابة مناسبة، ورد فعلٍ على تأثير الوجود المـاديّ عليهـا، وهـذه الاستجابة هـي استكمال للذات الإنسانيّة بدرجة معينة.

لذلك فالمعرفة - وهنا المعرفة الحسيّة - عند ابن رشـد، ليس تذكـراً، أو إلهاماً من خارج، وإنما هي انفعال ومعاناة. وفعل في - الوجود الماديّ - هـي إدراك ومحاكاة للواقع، بقانونية وجوده، وصيرورته، فالقوة الحسيّة " تستكمل بمعـاني الأمـور المحسوسـة" [1]. فالمعرفـة الحسـيّة، هـي انفعـال بـالواقع أولاً، واستجابة لضروراته وبالتالي؛ فعل فيه، فهي استكمال للذات الإنسانية.

لكـن المعرفـة الحسـيّة باعتبارهـا استكمال أول للنفـس الغاذيّـة، فهـي استكمال قاصر وجزئي، ذلك لأنها بتماس مباشر مع الواقع "ومنفعلة" [2] فيه، والموجودات الماديّة الحسيّة هي الفاعلة فيهـا بالدرجة الأولى، والمحركـة لهـا " المحسوسات هي المحركة للحواس، والمخرجـة لهـا مـن القـوة إلى الفعـل" [3] إذاً فالمعرفـة الحسيّة هـي استكمال أول للـذات الإنسـانية، ومنفعلـة بـالواقع، لذلك، تبقى الـذات الإنسـانية، إذا بقيت بهـذا المستوى مجبرة في وجودهـا واستجابتها، ولابد من أنْ يعقبها استكمالات أخرى.

فالاستكمال الأول هذا، أي المعرفة الحسيّة، هـو موضـوع لاستكمالات أخرى، كما يقول ابن رشد، والاستكمال الثاني هو الاستكمال المعتمد على المعرفة الخيالية، ويصور ابن رشد الفارق بين الاستكمالين الحسـيّ والخيـاليّ، بقوله: " وإنْ اتفقا في أنهمـا يدركـان المحسـوس، فهمـا يختلفـان في أنَّ هـذه

---

[1] - المصدر السابق نفسه ، ص / ٢٤ / .

[2] - المصدر السابق نفسه ، ص / ٢٠ / .

[3] - المصدر السلبق نفسه ، ص / ٢٩ / .

القوى - أي قوة التخيل ع.ع.- تحكم على المحسوسات بعد غيبتها "[1] فإنْ كانت المدركات الخيالية - لديه - أقل التصاقاً وتماساً مع الواقع الماديّ من المعرفة الحسيّة، فإنها ليست أقل صدقاً وإنما هي تعميق للمعرفة الإنسانية وتوضيح لفعاليتها بشكل أعظم، فهي انعكاس ذاتي للواقع في الخيال الإنساني، أي أنها قادرة على استعادة صور الموجودات المادية بعد غيبتها، بشكل أقل ضرورة وأكثر ذاتية واختياراً، " فانْ نحس من الأمور الضرورية لنا...و.ع.ع- ليس كذلك التخيل"[2] لكن الإدراك التخيلي كونه استكمالاً آخر للنفس الغاذيّة والحساسة، لا يعني عدم اعتماده على المعرفة الحسيّة،وإنما المعرفة الحسيّة تشكل الموضوع والقوة لأنْ تصير خيالاً وصوراً معرفية خيالية، هذا من جهة، وأمّا من جهة العلاقة مع التصور العقلي،والمعرفة العقلية المجردة، وهي استكمال أرقى وأرفع من الاستكمالين الحسي والخيالي، وإنْ كانت قوة التخيل موضوعاً للقوة الناطقة،فأنها تبقى جزئية وحسية وأقل تجريداً وكلية من التصور العقلي" إنَّ المتخيلات إنما نتصورها من حيث هي شخصية وهيولانية،وأمّا التصور العقلي، فهو تجريد المعنى الكلّي من الهيولى"[3].

إنَّ فهم ابن رشد، لعملية استكمال الذات الإنسانية وجودها الإنساني، كصيرورة لهذه الذات نحو تحقيق غايتها اجتماعياً تاريخياً، متلازم مع مستويات المعرفة - الحسيّة - التخيلية - العقلية، فهي نتاج معرفة - منفعلة - فاعلة - بالواقع الماديّ وبذاتها، وهي نتاج العلاقة الجدلية المتطورة - اجتماعياً ، تاريخياً، بين المعرفة والواقع عبر الممارسة الإنسانية الواعية.

---

[1] - المصدر السابق نفسه ، ص / ٥٩ / .

[2] - المصدر السابق نفسه ، ص / ٦٠ / .

[3] - المصدر السابق نفسه ، ص / ٦١ / .

فإنْ كانت المعرفة الإنسانيّة:" محاكاة" الواقع في الذهــن الإنســانيّ، فإنها ليست محاكاة ســلبية ومنفعلة وصــورة طبـق الأصـل، وإنما هـي وعـي ذاتـي ممارس، يعتمد الفعالية الإنســانية المعقلنـة والمجربـة واقعيـاً" إنَّ جـلَّ المعقـولات الحاصلة لنا منها، إنما تحصل بالتجربة " [1].فالمعرفة الإنسانيّة بهذا المعنى تصبـح لحظة من لحظات النشاط الإنساني الفـاعل، لكسـب الـذات الإنسـانيّة قـدرة على استكمال ذاتها، ذلك لأنــه في المعرفـة الإنسـانية يكمـن الفعـل المختـار، والغائي على جهة الأفضل لاستكمال الذات الإنســانية وجودهـا الإنسـانيّ، فالوجود الماديّ المحسوس والمدرك يعطينا" مبادئ الفكرة المعينـة في العمـل " [2] وبمـا أنَّ عمليـة اسـتكمال الـذات الإنسـانيّة وجودهـا، يعتمـد علـى الحريـة الإنسـانيّة في عمليـة اختيـار وصُنع الملائـم؛ لذلـك الاسـتكمال، فـإنَّ الحريـة الإنسانيّة مسـتويات ودرجـات وتحـرر، وهـذا متـلازم جدليـاً مـع مسـتويات المعرفـة، كونهـا – أي المعرفــة- لحظـة مـن لحظـات الممارسـة الإنسـانيّة لاستكمالها وجودها الإنساني.

فالمعارف الحاصلة عن الإدراك الحسي التخيلي، يلزم عنها نشاط إنســاني صانع ومحوّل، لما هو موجــود بـالواقع، بحيـث يحقـق للـذات الإنسـانيّة حريـة واستكمالاً معيناً " إن كمال هذه القوة –أي قوة التخيل.ع.ع. وفعلهـا، إنما هو في أنْ يوجد صوراً خيالية بالفكر والاستنباط، يـلزم عنهـا وجـود الأمـور المصنوعة " [3].

لكنّ الإنسان، وبالمعرفة الحسية والخيالية، وممارسة فعله؛ بحدود ومسـتوى معرفته لا يحقق حريته واسـتكماله لذاتـه؛ إلاّ بحـدود ممـا رسـة مسـتوى هـذه

---

[1] – المصدر السابق نفسه ، ص / ٧٠ / .

[2] – المصدر السابق نفسه ، ص / ٦٩ / .

[3] – المصدر السابق نفسه ، ص / ٦٨ / .

المعارف "ليس يمكن وجوده -أي الإنسان. ع.ع. بهاتين القوتين فقط -أي قوتي الإحساس والتخيل -. ع.ع. بل وانْ تكون له قوة يدرك بها المعاني مجردة من الهيولى، ويركب بعضها إلى بعض، ويستنبط بعضها عن بعض، حتى تلتئم عن ذلك صنائع كثيرة ومهن، هي نافعة في وجوده، وذلك إمّا من جهة الإضطرار فيه، وإمّا من جهة الأفضل، فالواجب ما جعلت في الإنسان هذه القوة، أعني القوة الناطقة "[1] لذلك، فالمعرفة الإنسانيّة - لدى ابن رشد - أداة تحويل وتسخير للواقع، فإنْ كانت القوة الناطقة تدرك الموجودات الماديّة بأسباب وجودها، وصيرورتها وتصل إلى معرفة حقائق الموجودات " كما هي" فإنَّ ذلك من أجل تحويل الواقع صنعاً، بحيث يلائم استكمال الذات الإنسانيّة وجودها الإنسانيّ، وتحقيقها لغايتها، على جهة اختيار الأفضل لذلك، وإنْ كانت المعرفة أداة تحويل وتسخير للواقع فهي "نافعة في وجوده، على جهة الاضطرار" أيضاً، كما مر أعلاه - أي من جهة كون الإنسان كائناً طبيعياً، يحافظ على وجوده هذا، واستمرارية بقائه، أمّا من جهة الأفضل، فتكون المعرفة الإنسانيّة أداة إدراك وتمييز بين الموجودات الماديّة، وتحويل وصنع بعضها، بحيث يختار الإنسان ويحوّل، ويسخّر، المناسب والأفضل منها؛ لتحقيق غايته الإنسانيّة. فاختياره هذا، هو اختيار لما هو محكوم بالضرورة الطبيعية، أو صنع وتحويل له؛ ضمن شروط وأسباب وجوده، وتحويله، وصيرورته، المحكمة أيضاً بالضرورة الطبيعية، ولكن بحيث يناسب تحقيق الذات الإنسانيّة لوجودها الإنسانيّ، واستكمال وجودها نحو الخير، والخير المطلق، وهو الكمال الأقصى، والغاية القصوى. فحتى القوة الناطقة التي قسمّها إلى "عقل عملي، وآخر نظري" متمشياً مع المعتاد في القرون الوسطى، إلاّ أنه أكد بأن هذا التقسيم، تقسيم عارض

[1] - ابن رشد : تلخيص كتاب النفس ، ص / ٦٣ - ٦٤ / .

"وكان هذا الانقسام عارضاً لها، بالواجب لانقسام مدركاتها"[1] - أي الموجودات، مبرزاً العلاقة الجدلية بينهما، فإنْ كان العقل النظري يدرك المعارف النظريّة، بعملية تجريدٍ لها من المدركات الحسّية، فإنَّ العقل العملي يعتمد على المعارف النظريّة في تحويله الموجودات الماديّة، وصنعه الصنائع التي هي نافعة في وجوده، واستكمال وجوده. والقوة العقلية بقسميها- العملي والنظري" إنما فعلها، واستكمالها بمعان صناعية"[2] فإنْ كان فعل القوة العقلية هو إدراك عملية تحويل الواقع وصنعه، بحيث يلائم وجود الإنسان واستكمال ذاته، فإنها -أي القوة العقلية- ونتيجة لفعلها هذا،تستكمل ذاتها عبر الصنع المحوّل للواقع، وتتطور بحيث يصبح فعلها أكثر دقة وانسجاماً وصيرورة، وهكذا، فالعلاقة جدلية بين الفعل والاستكمال، فانْ فعلت، ازدادت عقلنة، وانْ ازدادت عقلنة ومعرفة تعاضم فعلها، " إن أول الفكرة آخر العمل،وأول العمل آخر الفكرة "[3] وإنْ كان "العلم اليقيني والمعرفة التامة، إنما تحصل لنا في شيء شيء من الأمور،بأن نعرف ذلك الشيء بجميع أسبابه الأول، إلى أن ينتهي إلى أسبابه القريبة واسطقساته "[4] فإنَّ ذلك جوهر الإنسان" إذ كان تجوّهر الإنسان، على ماتبين في علم النفس إنما هو بأن تعلم الأشياء بأقصى ما في طباعها"[5] ذلك لأن المعرفة تحقق قدرة أفضل على اختيار فعل ما هو أفضل لاستكمال الذات الإنسانية وجودها الإنسانيّ. ففي المعرفة يكمن الاختيار على جهة الأفضل، ومن خلال كون المعرفة فعلاً

---

[1] - المصدر السابق نفسه ، ص / ٦٩ / .

[2] - المصدر السابق نفسه ، ص / ٦٩ / .

[3] - ابن رشد : تلخيص النفس ، ص / ٥٠ / .

[4] - ابن رشد : تلخيص السماع الطبيعي ، ص / ٣ / .

[5] - ابن رشد : تلخيص السماء والعالم ، ص / ٤٢ / .

مختاراً، فـ" إنّه يظهر أنّ كل ذي نفس له فعل، وكل ذي فعلٍ فكماله في فعله أو تابع لفعله "[1]، وفعله المختار، هو استكمال لوجوده الإنسانيّ.

بهذا تبرز مصداقية مقولة ابن رشد: " إنّ المعقول كمال العاقل وصورته، فمتى أنزلنا واحداً منها يعقل غيره، فإنما يعقله على أنْ يستكمل به، فذلك الغير متقدم عليه وسبب في وجوده "[2] فالمعقول الذي هو كمال الإنسان وصورته، كغاية يستكمل بها وجوده الإنسانيّ هو:الوجود الماديّ المحسوس هذا الوجود "الذي إليه يتحرك المستكمل به - أي الإنسان ع.ع- ليتم وجوده بالاستكمال به؛ وإنما يصدق هذا القول على الأشياء الطبيعية المتحركة" فالوجود الماديّ المحسوس هو الموضوع والغاية لنشاطنا الإنسانيّ الواعي، بحيث يتحول إلى موجودٍ نستكمل به وجودنا الإنساني، كغاية إنسانية،وبذلك تبرز مسألة صيرورة الذات الإنسانية واستكمالها لذاتها على نحوٍ إنسانيّ، كنتاج للعلاقة الجدلية بين الوجود المعرفي، والوجود الماديّ المحسوس، المحوّل صنعاً بواسطة النشاط الإنسانيّ، بحيث يصبح موضوعاً مناسباً لتحقيق الغاية الإنسانية

لذلك، فالإنسان ليس جزءاً من الطبيعة فحسب، وإنما هو إلهي أيضاً نتيجة نشاطه وإبداعه الذاتي في الطبيعة، وتحويلها، لتناسب استكماله لذاته، وبتحويلها يحوّل ذاته، في صيرورة مستمرة لتحقيق غايته وبذلك يكون النشاط الإنساني، محركاً للمعرفة الإنسانية، ومعيارها وغايتها، وتكون المعرفة موجهة للنشاط الإنسانيّ ومفعّله له، عبر استقراء الواقع واستنتاج أحكام استخدامه،وتحويله من شيء لذاته، إلى شيء لذاتنا، محققاً صيرورة

[1] - المصدر السابق نفسه ، ص / ٥٦ / .

[2] - ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص / ١٤٨ / .

استكمال الذات الإنسانية لذاتها، كـذاتٍ إنسـانية، عـبر التـاريخ الاجتمـاعي للإنسانية.

وهذا ما سينجلي - أيضاً - في الفصل اللاحق.

الفصـــل الرابع

الغائـيةالإنســـانية استكمال الذات الإنسانية وجودها الإنــساني

يعرّف ابن رشد السبب الغائي :

«هو الذي إليه يتحركُ المستمِكلُ بـه؛ ليُتمَ وجودَهُ بالاستكمالِ بـه»[1].

«وهو – أي السبب الغائي.ع.ع – بهذا النوع علةٌ، أي من جهةِ ما يتحركُ إليه مايستكملُ به لأن ماقبله يكون بسببه» [2].

ويحدد غاية الإنسان، بتحقيقـه لإنسانيته، فبها تكمن سعادته وكماله.

«إنّ الإنسانَ، وإنْ كان موجوداً من قبل عللٍ كثيرة، فإنّ علته التي هو بها موجود بذاته، هي الإنسانية، لأنَّهُ إنسان بذاته» [3].

ولن تتحقق إنسانية الإنسان، كغايةٍ قصوى إلاّ ضمن وجودٍ إجتماعيٍّ – تاريخيٍّ معين.

«إنّ الإنسانَ يحتاجُ إلى الآخرين في اكتساب فضيلته، فهو إذاً كائنٌ إجتماعيٌّ بالطبع، وهو أمر يحتاج إليه، ليس من أجلِ الكمالات الإنسانية فحسب، وإنما من أجل ضرورات الحياة أيضاً» [4].

---

[1] – ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة ، ص / ١٨٦ / .

[2] – المصدر السابق نفسه ، ص /١٨٧/ .

[3] – المصدر السابق نفسه ، ص / ٦٢٦ / .

[4] – ابن رشد : شرح جمهورية افلاطون ، ترجمة روزنتال جامعة كمبردج ، عام ١٩٦٩. ص / ١١٣ / .

الغائية الإنسانية:

هي استكمال الذات الإنسانية وجودها الإنساني

بلغت الفلسفة العربية الإسلامية – على يدي ابن رشد – ذروتها، بانعطافها الكبير، من الفهم الفلسفيّ للطبيعة، إلى الفهم الفلسفيّ للتاريخ الاجتماعي للناس، فمن هذه اللحظة بالذات ارتقى مفهوم التطور، ليشمل مفهوم التقدم الاجتماعي – التاريخي، وبعد أنْ اتسع الاهتمام والبحث من الطبيعة، ليشمل ذات الإنسان في وضعها الاجتماعي المرحليّ التاريخيّ، كذاتٍ ناشطة محوّلة للطبيعة والمجتمع ولذاتها، محققه غايتها الإنسانية عبر تاريخها الاجتماعي،خاصة وأنَّ ابن رشد عالج :مفهوم الغائية الإنسانية، ليست كغائية ذاتية فردية، وإنما غائية الذات الإنسانية، عبر وجودها الطبيعي والاجتماعي؛ ضمن المنظور التاريخي لها، وضمن علاقات اجتماعيّة معينه، أي أنه تناول – الغائية الإنسانية كمقولة اجتماعية – تاريخية.فقد رأى أنَّ الإنسان لا يوجد فرداً منعزلاً، وإنما " الناس لا يتم وجودهم إلا بالاجتماع"[1] لذلك لم يكن فهمه للغائية الإنسانية من باب فردي انعزالي، وإنما من باب كون الإنسان ذاتاً إنسانية، ضمن قوى وعلاقات اجتماعية – تاريخية، خاصة وأن هذه القوى والعلاقات الاجتماعية هي المحددة لبنية وصيرورة الذات الإنسانية، ويمكن لها –أي للقوى والعلاقات – أنْ تُفقد الإنسان إمكانية

[1] – ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة ، ج١ ، ص / ٤٣ / .

وجوده الفاعل، وذلك في ظروف معينة،وضمن نظام خاص للدولة والمجتمع، ويمكن أن تكون عامل دفع وتحريض لتحقيق الإنسان،وجوده الإنسانيّ، وعامل تنشيط لاستكمال ذاته، من خلال استملاكه الفضائل الإنسانية المتنوعة " يستحيل على المرء أنْ يجمع بين كل هذه الفضائل، وإذا أمكن،كان ذلك عسيراً، ومن الممكن وجودها في عدة أشخاص.وكذلك بيّن أنَّ اكتساب المرء لأي هذه الفضائل دون معونة الآخرين محال، إذ أنَّ الإنسان يحتاج إلى الآخرين في اكتساب فضيلته، فهو إذاً كائنٌ اجتماعيٌّ بالطبع، وهو أمر يحتاج إليه، ليس من أجل الكمالات الإنسانية فحسب؛ وإنما من أجل ضرورات الحياة أيضاً" [1].

فابن رشد يرى أنَّ الغائية الإنسانية هي: عملية تحوّل الذات الإنسانيّة، إلى ذاتٍ قادرةٍ ومحركةٍ للعملية الاجتماعية التاريخية؛ في عملية صيرورتها واستكمالها لذاتها، كذاتٍ إنسانية، وذلك عبر العلاقة بين:

اولاً- الوجود المنفعل للذات الإنسانية، في وجودها الطبيعي والاجتماعي.

ثانياً- الوجود الفاعل والمحوّل للذات الإنسانية في وجودها الطبيعي والاجتماعي،أي باعتبارها قوة ناشطة فاعلة،في علاقات اجتماعية مجبرة على الوجود فيها، لكنها مغيّرة لها باعتبارها فاعلة واعية ممارسة لعملية تحويل تلك العلاقات إلى علاقات تناسب استكمالها لذاتها إنسانياً.

وهذا يعني أنها تُوجِدُ ذاتها.

أولاً:" على جهة الضرورة" من خلال الحفاظ على بقائها ونوعها، باستملاكها ضرورات الحياة، وتستكمل ذاتها.

---

[1] - ابن رشد : شرح جمهورية افلاطون ، ص / ١١٢ - ١١٣ / .

ثانياً:" على جهة الأفضل " من خلال كونها محركة للعملية الاجتماعية – التاريخية، ومحركة للعملية الاجتماعية – التاريخية؛ كونها تبتغي استكمال ذاتها إنسانياً، باستملاكها الفضائل والكمالات الإنسانية، وذلك عبر الممارسة الحياتية الواعية، وتقييمها وتقويمها لهذه الممارسة.

لذلك، فالغائية الإنسانية تعني: أنَّ الإنسانَ في صيرورة مستمرة " من القوة إلى الفعل " عبر الممارسة الواعية لعملية تحويل الطبيعة والمجتمع والذات الإنسانية، من شيء لذاته إلى شيء لذاتنا بحيث تصبح ذاتاً إنسانية متكاملة.

ويربط ابن رشد تحقيق ذلك، بإيجاد مجتمع أمثل يحقق العدالة الاجتماعية.

وعلى هذا يظهر أن مفهوم الغائية الإنسانية – لدى ابن رشد – ليس منفصلاً عن مفهوم التطور الذاتي،والتقدم الاجتماعي،فالمبدأ الجوهري لتحقيق الغائية الإنسانية، هو مبدأ الذات الإنسانية الفاعلة – عملياً نظرياً – ضمن ذوات فاعلة – في علاقات تسمح وتناسب فعالية الذات باستمرار.

لذلك، فإنَّ دخول الإنسان حياته الاجتماعية، يجري، لاعن طريق التمثّل السلبي لمنظومات وقوانين مشرّعة سلفاً،من قبل قوى غيبية،أو خارج العملية التاريخية، وإنما هي نتاج فعالية النشاط الإبداعي للذات الإنسانية، الوارثة لنتاج الجهد الماضي، والمعممة للتجربة الحالية، الهادفة لاستكمال ذاتها على جهة الأفضل.

فالوجود الطبيعي والاجتماعي – والذاتي – بالنسبة للإنسان العاقل– لدى ابن رشد – ليس الوجود المصاغ دون تغيير مرة واحدة وإلى الأبد، وإنما هو الوجود المتحوّل والمحّول من القوة إلى الفعل؛ بحسب قوانين تغيّره، المحوّل "لذاتنا" والمسخّر من قبل الذات الإنسانية، ماضياً وحاضراً، والقابل للتحوّل مستقبلاً، بشكل غائي، محققاً لغائية الإنسان الفاعل، وذلك عبر

إدراك الذات الإنسانية لعملية التغيير، ونتيجة لذلك تستكمل الذات الإنسانية وجودها الإنساني بامتلاك الكمالات الإنسانية - عملياً - معرفياً - أخلاقياً " ولّما كان - أيضاً بعض الحيوان، وهو الإنسان، ليس يمكن وجوده بهاتين القوتين فقط - أي قوتي الحس والتخيل.ع.ع - بل وبأن تكون له قوة يدرك بها المعاني مجردة من الهيولى، ويركب بعضها إلى بعض ويستنبط بعضها عن بعض، حتى تلتئم عن ذلك صنائع كثيرة ومهن، هي نافعة في وجوده، وذلك أمّا من جهة الاضطرار، وأمّا من جهة الأفضل. فالواجب ما جعلت في الإنسان هذه القوى أعني قوة النطق، ولم تقتصر الطبيعة على هذا فقط، أعني أنْ تعطيه مبادئ الفكرة المعينة في العمل بل ويظهر أنها أعطته مبادئ أُخر ليست معدة نحو العمل أصلاً، ولا هي نافعة في وجوده المحسوس، لانفعاً ضرورياً، ولكن من جهة الأفضل، وهي مبادئ العلوم النظرية، وإذا كان ذلك كذلك فإنما وجدت هذه القوة من جهة الوجود الأفضل مطلقاً، لا الأفضل في وجوده المحسوس. إنما فعلها - أي القوى.ع.ع- واستكمالها بمعانٍ صناعية "[1].

وبذلك تصبح الغائية الإنسانية، ليست مفهوماً روحياً وإنما واقع موضوعي مصاغ ذاتياً،أي عملياً معرفياً - اجتماعياً - أخلاقياً، وبهذا يختلف عن الواقع الطبيعي الأول. وهنا تكمن عقدة وأهمية المسألة فالفارق بين الواقع الطبيعي لذاته،والواقع الطبيعي لذاتنا، أي كموضوع للذات الإنسانية والمصاغ وسيلة ونتيجة وغاية، يحمل صفة الذات الإنسانية الناشطة. عملياً - معرفياً - اجتماعياً.والمؤثرة والصانعة لغائيتها،وبذلك يصبح الموضوع الواقعي لنشاط الإنسان، والمستخدم كموضوعٍ ووسيلةٍ وغايةٍ لتحقيق صيرورة الذات الإنسانية،في عملية استكمالها لذاتها إنسانياً، يصبح الموضوع

[1] - ابن رشد : تلخيص كتاب النفس ، ص / ٦٩ / .

تجسيداً مادياً – روحياً – أخلاقياً – للذات الاجتماعية – الإنسانية، وبذلك نتجاوز – مع ابن رشد – الرؤية الثنائية للماديّ والروحيّ، ونتجاوز تقسيم الغائية الإنسانية إلى غائية مادية، وغائية روحية، وبذلك نصل إلى معرفة ماهية الغائية الإنسانية بأنها:التطور الذاتي للإنسان لتحقيق إنسانيته، فإذا كانت الغائية تتحقق من قبل النشاط الذاتي – الاجتماعي – التاريخي للإنسان فهي – أي الغائية، ليست النشاط بحد ذاته، وإنما هي صيرورة الذات الناشطة واستكمالها لذاتها إنسانياً. وبالتالي فهي: تجسيد لوحدة الماديّ والروحيّ، في ذات الإنسان، عبر النشاط الإنسانيّ – العمليّ – النظريّ – الاجتماعيّ – الأخلاقيّ – لتحقيق أنسنة الطبيعة والمجتمع والذات الإنسانية، كغائية قصوى للوجود الإنساني.

فالذات الإنسانية بمجملها، حواساً ومعرفة عقلية، وفعّالية، فردية واجتماعية – تاريخية – إنسانية،تتضح وتحقق صيرورتها، عبر العلاقة بالموجودات وشكل ونوعية هذه العلاقة، وبالأخص في شكل اكتساب الموجود، وجعله، وسيلة لتلبية حاجة إنسانية أو غاية، أي في عملية تحويله موجوداً لنا يكمل ذاتنا، " إنَّ المعقول كمال العاقل، فمتى أنزلنا واحداً منها يعقل غيره، فإنما يعقله على أنه يستكمل به، فذلك الغير متقدم عليه، وسبب في وجوده وكذلك متى أنزلنا واحداً منها معلولاً عن آخر فبالضرورة أن يتصور المعلول علته، حتى أنَّ هذين المعنيين متعاكسان "[1] ولنلاحظ جدلية المعرفيّ والماديّ، في عملية استكمال الذات العارفة الفاعلة – لذاتها إنسانياً أي في عملية النشاط الإنساني. فالنشاط الإنسانيّ المتمثل بالمعرفة والممارسة التحويلية للواقع الطبيعي، لا يعتبر تأثيراً فيزيائياً مجرداً، وإنما يتميز بإضافة خواص إنسانية إليه، بالإضافة لخواصه الطبيعية، وهذا يعني أنَّ الشيء المصنوع

---

[1] – ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص / ١٤٨ / .

– والمعالج إنسانياً – يحتوي إلى جانب خواصه الطبيعية القابلة للفعل الإنساني، خواصاً إنسانية، وبإضافة خواص إنسانية من قبَل أجيال عديدة، تعتبر صورة هذه الموجودات، الصورة الغائية لتلك الأجيال،والمجسّدة في هذه الموجودات. لذلك فالموجود الماديّ يحصل على شكله وصورته الإنسانيّة في عملية التطور الاجتماعي – التاريخي، وتنطبع فيه جهود وتجربة ومعرفة وحاجات الأجيال المادية والمعنوية. وبهذا المعنى يعتبر الواقع المحوّل من قبل أجيال متعددة من الناس،هو الصورة المجسدة لوجودهم الغائي، والمحتوى الواقعي له،لكن الواقع المحوّل، من قبل الذات الإنسانية،يعتبر منتجاً للذات ومطوراً لها،فالواقع الماديّ الذي تجسدّت فيه غائية الأجيال، يؤثر في الذات الإنسانية، ويولّد فيها صفات جديدة. صفات واقعية موضوعية معرفية أكثر صدقاً مما كانت عليه. ففي تحويل الإنسان لواقعة يحوّل نفسه، فالنشاط الإنساني يعتبر المنبع الأساسي لتكوين الإنسان واستكماله لذاته، وبهذا المعنى، فالإنسان لم يخلقه خالق مفارق؛ وإنما خلق ذاته، وصيّرها كذات إنسانية، فهو يحتوي بداخله(من القوة إلى الفعل) سبب وجوده، وصيرورته التي تحقق غائيته الإنسانية، وبذلك تتحقق مقولة ابن رشد السابقة " إنَّ المعقول كمال العاقل وصورته" فكلما كان شكل استخدام وتسخير الموجودات ملبياً لحاجاتنا، كلما كانت ذواتنا أكثر كمالاً؛ وكلما كانت ذواتنا أكثر كمالاً،كان استخدامنا وتسخيرنا للموجودات أكثر عقلانية، وكلما كان استخدامنا عقلانياً أكثر،كلما كانت ذواتنا أكثر كمالاً، أي محققة لغائيتها على نحو أسمى.

لذلك، فإنّ علاقتنا بالموجودات الطبيعية والمصنعّة هي في النهاية، علاقة اجتماعية، أي علاقة ذاتنا بذاتها وبالآخرين. وهذا مرتبط ومتلازم مع البنية الاجتماعية والنظام الاجتماعي،وهذا ما سيتضح في الصفحات القادمة، إثناء

معالجة ابن رشد للأنظمة الجائرة، والتي تعتمد الملكية الخاصة بشكل عام وللأنظمة العادلة " المثلى".

وعلى هذا، يظهر النشاط الإنساني، العمليّ النظري، الشرط الوحيد لاستكمال الذات الإنسانية وجودها الإنساني، على مدى التاريخ الإنساني" فالصنائع العملية والعلمية، ليس يقدر أحد على استنباطها في أكثر الأمر، وإنما تتم؛ بمعاونة السالف فيها الخالف، فلولا السالف لم يكن الخالف" [1] الذي يعتبر بشكله النهائي، تاريخ صيرورة واستكمال الذات الإنسانية وجودها على نحوٍ إنسانيّ.

إنَّ عملية استيعاب وفهم الذات الإنسانية،والواقع الاجتماعي في تطورهما المستمر،هي عملية لا تخلق ذاتها، - عند ابن رشد - وإنما استمدت جذورها عبر فهم الوجود الماديّ الطبيعي في شكله التطوريّ " من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل" في صيرورة مستمرة. ذلك أنّ العلم الاجتماعي - عنده - اعتمد في أسسه الأولى على العلم الطبيعي - وعلى منجزات العلوم الطبيعية السالفة والمعاصرة له، ولهذا استطاع الوصول إلى إدراك تمرحل التطور التاريخي، والتقدم الاجتماعي، بحدود واقع ومعطيات وآفاق مرحلته التاريخية - الاجتماعية.، واستطاع فهم جوهر الأنظمة الاجتماعية السائدة آنذاك، والتمييز بينها، وخلص إلى تفسير وتصور واقعيين، لإيجاد وتحقيق مجتمع السعادة الإنسانية، في المجتمع العادل والدولة المثلى.

وبذلك، ربط بين عملية استكمال الذات الإنسانية وجودها الإنسانيّ، كغاية قصوى، وضرورة بناء المجتمع الأمثل، مجتمع العدالة الاجتماعية

---

[1] - ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة ، ج١ ، ص / ١٠ / .

والسعادة الإنسانية، الذي يتكوّن من الذوات الإنسانية مضموناً، ومن العلاقات الاجتماعية شكلاً، ومستوى التطور التاريخي تمرحلاً نوعياً.

ولكن هل تسمح الطبيعة " البيولوجية " للإنسان، أنْ يعقل الموجودات" كما هي"؟... وأنْ يمارس عليها فعلاً تسخيرياً، أي تحويلياً معقلناً، خاصة وأن نفسه التي هي " صورة لجسم آلي" تتضمن قوتي الحس والتخيل.

يرى ابن رشد: أن مستوى الإدراك الحسي أو التخيلي اللاعقلاني، والحكم الناتج عنهما، هو الذي يجعل الإنسان يقترب من مستوى الحيوان ويجعله أنانياً، محباً لذاته دون الآخرين، ويجعله بالتالي عبداً لطبيعته ورغباته الحسيّة، ويصرفه عن السلوك العقلاني، فيبقيه في منزلة الحيوان " والذي يميز الإنسان، فقد اتضح سابقاً، أنه ضرورة، القوة الناطقة." [1] فالجهد العقلاني المعتمد على معطيات التجربة الحسيّة هو الجهد الأساس، الذي يجعل الإنسان مدركاً قانونية تحول الموجودات،عبر إدراكه أسباب وكيفية تكونها، والذي يسمح بالوفاق بين الحسيّ والكليّ والخاص والعام، الفردي والجماعي. فمع أنَّ جميع الرغبات الإنسانية طبيعية وذات منبع " بيولوجي" ونفسي، إلاّ أنَّ الإنسان ملزم بالاعتماد على العقل في تحقيق رغباته، وإشباع حاجاته، وضرورة تصعيدها إلى مستوى اجتماعي - إنساني، فبدون العقل، يكون حب الذات والأنانية، والمصلحة الخاصة والسعي إلى السعادة، عبارة عن دوافع وحوافز عمياء، تنعكس نتائجها سلباً علينا وعلى الآخرين.

لذلك، لم يرَ- ابن رشد - استكمال الذات الإنسانيّة وجودها الإنساني بإلغاء الطبيعة البشريّة؛ وإنما بتحكيم العقل فيها، واحتكامها إليه على نحو أخلاقي، بحيث تكون " القوة الناطقة هي الحاكم" [2] والمسيطر على بقية

---

[1] - ابن رشد : شرح جمهورية افلاطون ، ص / ١٨٨/ .

[2] - المصدر السابق نفسه ، ص / ١٦٢ / .

قوى واجزاء النفس " ولهذا السبب نسمي الإنسان عاقلاً " [1].فمن خلال الحكم العقلانيّ، وسيطرة العقل على قوى النفس، استمد ابن رشد، معنى العدالة الذاتية، وبالتالي العدالة الاجتماعية " إنّ الاعتدال هو: نوع من السيطرة؛ وكبح الذات عن الشهوات... إنّ الرجل المعتدل هو... السيد على نفسه " [2] فعدالة الذات الإنسانيّة "تقوم على ائتمار كل جزء من أجزائها من قبل العقل، الذي ينزل منزلة الحاكم " [3] خاصة وانّ الإنسان يمتلك قوتين متصارعتين أبداً، قوة الشهوة، والاندفاع نحو الشيء، وقوة الإحجام والابتعاد عنه، والعدالة في ذلك هي: القدرة على التحكم العقلاني بهذه القوى، بما يناسب استكمال الذات الإنسانيّة وجودها الإنسانيّ، والمعيار والمقياس في ذلك هو العقل.

لذلك، فإنّ عملية استكمال الذات الإنسانية وجودها الإنسانيّ، كغاية قصوى؛ تبدأ مع وجود الإنسان ككائنٍ طبيعي، وتتطوره إلى كائن عقلاني – صانع – أخلاقي " إلهي " وهذا يعني، رفع إمكانياته وقدراته، وتصعيد أسلوب تحقيقه لحاجاته الضرورية " على جهة الضرورة " والمعنوية – الأخلاقية " على جهة الأفضل ". من الحيوانية إلى الإنسانيّة، وذلك من خلال تحكيم العقل بتلك القدرات،وإشباع الحاجيات، وكبح جماح مصالحه الأنانية اللاعقلانية اجتماعياً، فـ" الشعور بالمواطنة مثلاً، موجود عند الأسد، لكنه إنسانيّ فقط بالعلاقة مع القوة الناطقة " [4].

---

[1] – المصدر السابق نفسه ، ص / ١٦٣ / .

[2] – المصدر السابق نفسه ، ص / ١٥٨ / .

[3] – المصدر السابق نفسه ، ص / ١١٥ / .

[4] – المصدر السابق نفسه ، ص / ١٩٣ / .

فبعملية تحكيم العقل، وسيطرته على القدرات والقوى الذاتية للإنسان، وتصعيد مستوى إشباع الحاجيات المادية والمعنوية، تتحقق العدالة الذاتية في الإنسان.

ويستمد - ابن رشد - معنى العدالة الاجتماعية، من مفهومه لعدالة الذات الإنسانيّة، كذات مشخصة " فالاعتدال في الشخصية،تماماً كالاعتدال في الدولة ".ويماثل -أيضاً- بين قوى النفس الإنسانية المتميزة بالقوة الناطقة، وبين الطبقات الاجتماعية في المجتمع الطبقي، ويستنتج من هذه المماثلة، وجوب حكم الفلاسفة للدولة والمجتمع، من أجل تحقيق العدالة الاجتماعية، والسير بالمجتمع إلى المجتمع "الأمثل " مثلما تتحقق العدالة الذاتية في الإنسان، عندما يكون " سيد أجزاء النفس، هو الجزء العقلاني " [1] وبما أن غاية الإنسان من وجوده هي: استكمال ذاته إنسانياً، بامتلاكه الكمالات والفضائل الإنسانية، فهذا يعود إلى ائتمار أجزاء النفس وخضوعها للعقل، فكذلك يجب أن تكون غاية الفئات والشرائح الاجتماعية [*]، هي العدالة الاجتماعية، ولتحقيق هذه الغاية، تبرز ضرورة ائتمارها لحكومة الفلاسفة " إنّ علاقة الفضائل الإنسانية بالفئات الاجتماعية في الدولة، هي كعلاقة النفس بأجزائها، ولذلك، فالدولة ستكون حكيمة، إذا ما الحكمة حكمت كافة الفئات، كما يكون الرجل حكيماً، إذا ما العقل حكم سائر قوى النفس " [2] و" لا يتحقق ذلك ما لم تكن الفئات الاجتماعية،

---

[1] - المصدر السابق نفسه ، ص / ٢١٨ / .

[*] - الفئات - هنا - مصنفة حسب العمل ، ونوعية العمل ، مختارة حسب الميول والقدرات.

[2] - المصدر السابق نفسه ، ص / ١١٥ / .

خاضعة لما ترسمه الحكمة؛ والراسخون في العلم "[1] ولهذا يجب أن يكون "حكام هذه الدولة -أي الدولة المثلى، هم الفلاسفة "[2].

ووضع مميزات للحاكم، يجب أن يمتاز بها.نوجزها على النحو التالي:

- أن يكون حكيماً - قوي الذاكرة - عالماً يحب البحث عن الحقائق العلمية - يكره الرغبات الحسيّة - لا يحب الثروة - ذو عقل واسع - شجاع يرفض ما لا يعجبه - يحب الفضائل الإنسانية - يجيد الخطابة - عادل، قادر على التوسط في المسائل.

أمّا من الناحية الجسدية:فصفاته ذات صفات الحارس، أي الجندي. وبذلك يكون الحاكم أو الفئة الحاكمة، جديرة بتحقيق العدالة الاجتماعية، واستمرارية التقدم الاجتماعي لبناء الدولة المثلى والمحافظة عليها، وتتجلى غاية الحاكم في " إيصال دولته إلى ما هو أفضل، والابتعاد عما يسيء إليها، ولا يوجد أكثر سوءاً في الدولة، من أن نجعلها تنقسم إلى عدة دويلات "[*] والأكثر جودة هو أنْ نخلق الانسجام بين هذه الدويلات، ونجعلها دولة واحدة... وبذلك، يصبح المواطنون في هذا المجتمع، كالجسد الواحد، إمّا أنْ يعيشوا جميعاً، أو يموتوا جميعاً، لأن أفراحهم واتراحهم واحدة "[3] ويبيّن - ابن رشد - أثر تأثير حكومة الفلاسفة والعلماء على مواطنيهم، بقوة المثال، وكقدوة حسنة لهم من خلال " إدارتهم... وأعمالهم... ومعتقداتهم "[4] ويعقد أهمية خاصة على التنشئة الاجتماعية، لتحقيق المجتمع

---

[1] - المصدر السابق نفسه ، ص / ١١٥ / .

[2] - المصدر السابق نفسه ، ص / ١٥٧ / .

[*] - الدويلة هنا بمعنى الطبقة الإقتصادية الإجتماعية .

[3] - المصدر السابق نفسه ، ص / ١٧٠ - ١٧١ / .

[4] - المصدر السابق نفسه ، ص / ٢٠٥ / .

الأمثل مجتمع العدالة الاجتماعية: يقول في ذلك موضحاً أهمية التربية في إعداد الأجيال: فحتى لو كانت " بذور النباتات من نوع جيد و لم تلقَ مناخاً مناسباً، وتربة صالحة، فسوف تتحول إلى نباتات سيئة "[1].

وبما أنَّ "غاية الإنسان، وسعادته، سيحصل عليها بفعاليته، التي هي خاصيته "[2] لذلك، وجب تربية وتنشئة هذه الفعاليات، وتوجيهها،وتصعيدها، بما يخدم المصالح الذاتية منسجمة مع المصلحة العامة، وتحقق العدالة الذاتية والاجتماعية.

ويشير إلى أهمية دور القصص والموسيقا والتربية الرياضية، في توجيه الناشئة وتربيتهم، وتوجيههم الوجهة المناسبة " كل الثناء للتربية الجيدة، القائمة على الموسيقا، والعاب القوى والرياضة... فالإنسان يتحرك، وفقاً لتربيته"[3] ذلك لأن" الخير والشر ليسا ذا طبيعة قائمة في نفوسهم، وإنما الخير والشر في الاجتماع"[4]. ولهذا أهميته الخاصة، فالخير - كغاية أخلاقية قصوى للأفعال الإنسانية - ذو وجود واقعي موضوعي، في ذات الموجودات، وفي العلاقات الاجتماعية. ولا يصبح غاية محققة بالفعل وإنسانية، إلاّ بتحويله من ذاته - لذاتنا، بواسطة الإدراك والفعل الإنسانيّ، وإلاّ بقي - الخير - قيمة أخلاقية غير محققة.

ويختار -ابن رشد - إسلوب"الإقناع" الهادف، من بين الأساليب التربوية الناجعة في تربية الناشئة،ذلك أنه" يجب أن يعرف المواطنون، غاية الإنسان من

---

[1] - المصدر السابق نفسه ، ص / ١٨٢ / .

[2] - المصدر السابق نفسه ، ص / ١٨٣ / .

[3] - المصدر السابق نفسه ، ص / ١٥٣ / .

[4] - المصدر السابق نفسه ، ص / ١٢٦ / .

وجوده... فالذي لا يعرف الغاية، لا يعرف طريق الوصول إليها." [1] ولنلاحظ أهمية إبراز وتوضيح الهدف والغاية في عملية تربية الناشئة، وإقناعهم بضرورة وكيفية وأهمية السعي لتحقيقها ذاتياً، وتقويم وتقييم الأفعال. بما يتناسب وتحقيق الغاية.

وينصح ابن رشد - القائمين على الحكم، والقيمين على العملية التربوية، ضرورة وأهمية "معرفة كيفية غرس الفضائل في نفوس الناشئة، بحيث تنمو فيهم تدريجياً، حتى يبلغوا الكمال، وكيف تصان بعد ذلك" [2]. والغاية الأساسية من التنشئة لدى ابن رشد، ليس أن لا يعرف المربي والمتربي، ماهية الفضائل - الأخلاقية - الإنسانية فحسب؛ وإنما كيف يمكنهم أن، يحققوا ذلك بالفعل: " الغاية الأساسية هنا ليست في معرفة ماهية الفضائل... وإنما العمل بها" [3] فهو لا يعتمد على المعرفة فحسب؛ وإنما - وهذا شيء هام - على الممارسة الواعية، والإبداع الناشط، يعتمد على الإنسان الفاعل.بما يتناسب وشروط فعله اجتماعياً، لتحويل وتسخير الطبيعة والعلاقات الاجتماعية، من أجل استكمال ذاته بالفعل، وبذلك يرقى تدريجياً إلى امتلاك الكمالات الإنسانية.

بهذا، ينكشف مفهوم استكمال الذات الإنسانية وجودها الإنسانيّ، كغاية أساسية للتنشئة، وكمهمة أولى للفلاسفة، بأنه - أي المفهوم- قدرة الذات على ممارسة استخدام العقل،في عملية تسخير الطبيعة والعلاقات الاجتماعية، ضمن شروط تحويلها. وهذا ينعكس - بالتالي - على الذات الإنسانية استكمالاً وصيرورة دائمة. وبذلك يرقى مستوى الذات إلى مستوى

---

[1] - المصدر السابق نفسه ، ص / ١٨٣ / .

[2] - المصدر السابق نفسه ، ص / ١١٦ / .

[3] - المصدر السابق نفسه ، ص / ١١٦ / .

الذات الإنسانية، المدركة لنفسها، في الحركة الاجتماعية – التاريخية، والمستكملة لذاتها حضارياً – أخلاقياً.

على الرغم من أهمية ما طرحه ابن رشد، حتى الآن. فإننا إذا توقفنا عند حدود هذا المستوى، من شروط ومقومات، تحقق صيرورة استكمال الذات إنسانياً، نستطيع القول: إنه مازال يبحث في المجالين النفسي والخلقي – لحد ما – وإنْ كان قد ربط – موضوعياً – بين صيرورة الذات الإنسانية الفاعلة، بما يمليه العقل، وبين الشروط الموضوعية لتحويل الواقع: الطبيعي والاجتماعي، إلاّ أنَّ طروحاته. مازالت – لم تمس الجوهر الحقيقي – الواقعي – لبناء الذات الإنسانية، واستكمالها لذاتها، ولكنْ، بانتقاله إلى طرح وتقديم شرطه الأساسي والمحدد،يحققَ تكامل رؤيته.

وتتكامل رؤيته باعتباره: ضرورة إلغاء الملكية الخاصة، وبحثه لها بمستوى جديد، يفوق مستوى بحث ما سلفه، جعل من فلسفته فلسفةً واقعية، ذات منحى تغييري تقدميّ- جدير بالبحث والتمحيص، خاصة وإنّه كرّس لذلك العديد من الصفحات في كتابه الهام، والمفقود باللغة العربية " شرح جمهورية أفلاطون" وغيره من الكتب.

يرى ابن رشد: أنْ " لاشيء يجلب السوء والارتباك للدولة، أكثر من أنْ تجعل المواطن يقول: " هذا لي. وهذا ليس لي" فكما أنَّ الدولة، يجب أن تكون لفردٍ واحد، يجب أن تكون للمجموع" [1].

ويبيّن أثر الملكية الخاصة على الذات الإنسانية – التي تعد – أي الذات – اللبنة الأساسية في بناء المجتمع. فالملكية الخاصة والثراء المادي، ضمن مجتمع قائم على الملكية الخاصة " يجعل صاحبه أنانيّ التفكير، يرفض العلم، والتدرب

[1] – ابن رشد : شرح جمهورية افلاطون ، ص / ١٧١ / .

على القتال " [1] - أي التضحية في سبيل الغير. فالملكية الخاصة تغرّب الإنسان عن حقيقة ذاته، وتسلبه تفكيره، وتحطه أخلاقياً، وتجعل كل نشاطه من أجل جمع الثروة، فتصبح عملية استملاك الأشياء، ثمناً لفقدان حقيقة الذات الإنسانية، وتصبح الأشياء، ليست شرطاً للعيش، وإنما بديلاً للذات الإنسانية ذاتها، ليس هذا فحسب، وإنما " تنمّي بذور الشر لديه" [2].

ويعتبر - ابن رشد- سبب تفكك المجتمعات البشرية، وانحطاط الذات الإنسانية، وتغريبها عن ذاتها الإنسانية، يكمن - بشكل أساسيّ - في الصراع على الملكية الخاصة " وهذا إذاً سبب الخلافات التي تحصل بين المواطنين في الدولة" [3].

ويحدد معنى الملكية الخاصة، تجنباً للخلط بينها، وبين الملكية الشخصية" الملكية الخاصة التي يمكن للإنسان أنْ يستفيد منها كما يشاء" [4] وبتحديده هذا، لمفهوم الملكية الخاصة يبرز مستوى إدراكه، وبعد نظره للعلاقات الرأسمالية الوليدة آنذاك، التي أخذت تبرز في المجتمع الأندلسي - عصر الموحدين - فاستطاع أن يدرك، ويصّور أبعادها وآفاقها الاستغلالية، للطبقات غير المالكة، ملكية خاصة رأسمالية - أي لجمهور العامة المنتجة - فحذّر منها، وأصّر على ضرورة انتزاعها، وتجنيب المجتمع - ككل - أسباب التغّرب الذاتي، لهذا يجب"أنْ لا يكون بهذه الدولة - الدولة المثلى.ع.ع -

---

[1] - المصدر السابق نفسه ، ص / ١٥٠ / .

[2] - المصدر السابق نفسه ، ص / ١٧٢ / .

[3] - المصدر السابق نفسه ، ص / ١٧٢ / .

[4] - المصدر السابق نفسه ، ص / ١٤٨ / .

ملكية لأي شخص كان، وخصوصاً إذا كانت هذه الملكية، يمكن أنْ يستفيد منها كما يشاء "[1].

لهذا، فاستكمال الذات الإنسانية لذاتها، لايتم إلاّ بإلغاء الملكية الخاصة " التي يمكن استغلال جهود الغير بها، والتي تعتبر السبب الحقيقي لكافة الشرور الذاتية منها والاجتماعية، وإيجاد الملكية العامة التي تجعل من الذات الإنسانية، المحكومة عقلانياً، حكماً ذاتياً؛ من داخلها، والمحكومة من قبل حكومة الفلاسفة من الخارج الذي يصبح داخلاً أيضاً، تجعل من هذه الذات؛ ذاتاً فاعلة، بإيجادها الشروط الموضوعية الملائمة لرفع إمكانياتها، واستكمالها لذاتها – اجتماعياً – أخلاقياً – إنسانياً.

وبرز عمق إدراكه للمسألة، عندما انتقل ليبيّن أثر الملكية الخاصة، على انقسام المجتمع وانحطاطه ككل، " في دولةٍ كهذه الدول، ينقسم المجتمع إلى دولتين: الأولى فقيرة، والثانية غنية، وفي كل قسم من هذين القسمين؛ أقسام أخرى. وإذا أخذ المواطنون الفقراء بعض الممتلكات من الأغنياء، عندها ستنشب الحرب... وستكون حرباً كالحروب بين دولتين منفصلتين "[2].

من خلال هذا النص الهام، نرى أنَّ ابن رشد، قد توصل إلى حقيقة منشأ الصراع الطبقي داخل المجتمع، بين الطبقات المتناحرة، وأطلق إسم "الدولة " على كل طبقة منها، وصنفها إلى طبقتين " دولتين " رئيسيتين متناقضتين، يدور في فلك كل منها طبقات أخرى ثانوية مرافقة، واستطاع تصوير سبب وحالة احتدام وتأزم الصراع، فحدده في محاولة استملاك الممتلكات،وإشباع الحاجات، وبشكل أدق في محاولة الفقراء إعادة ما سلبه الأغنياء، من منتجاتهم وممتلكاتهم، وبهذه الناحية بالذات تكمن قدرة ابن رشد، ونقطة

[1] – المصدر السابق نفسه ، ص / ١٤٨ / .

[2] – المصدر السابق نفسه ، ص / ١٥١ / .

ضعفه. فعلى الرغم من تأكيده ضرورة تحوّل المجتمعات الطبقية أخيراً، إلى المجتمع "الأمثل" والعادل، إلاّ انه لم يستطع اكتشاف حقيقة الصراع الطبقي - بأشكاله المتنوعة - كقانونٍ لتحول المجتمعات الطبقية.

وبهذا بالذات قصر فهمه الاجتماعي - السياسي عن مستوى فهمه للعلوم الطبيعية، وكيفية حركة الموجودات وصيرورتها " من القوة إلى الفعل" بفاعلٍ جوهري هو تناقض الأضداد في داخلها، لكن لهذا القصور المعرفي مبرره التاريخي الموضوعي، علماً بأنه كان قد ألمح إلى شيء من هذا القبيل، في إجابته عن سؤال كان قد طرحه على نفسه، وهو " كيف تتحول هذه الدول؟... وما العلاقة بينها وبين الدولة المثلى؟..." [1]. نضرب مثالاً على ذلك، نلمس من خلال الرمزية والتقية الاجتماعية والسياسية، يقول:" بين اللون الأبيض والأسود ظلال مشتركة، هذه الظلال لها اللونين معاً فيها الكثير من البياض، نستطيع ضمه إلى الأبيض، وفيها الكثير من السواد نستطيع ضمه إلى الأسود، فمن الواضح أنّه إذا كان هذا هو حال بناء هذه الدول، فتحول شيئين إلى بعضهما، يكون في النقيض الأعظم في ذاتهما تماماً. هذا ببساطة كالآتي: فالنقيض يمكن أن يتحول إلى نقيضه، خطوة خطوة من خلال ذاته، حتى يصل إلى الضد الأعظمي " [2].

وعلى الرغم من أهمية إشارته هذه، إلا أننا نستطيع القول: أنّ التغيرات الاجتماعية - السياسية، منْ نظام إلى نظام آخر أرقى منه، لا تمر عبر الثورات الاجتماعية بشكل واضح - لدى ابن رشد. وإنما عبر التثقيف والمعرفة والإقناع، والاحتكام إلى قوانين العقل، وتنشئة الأجيال تنشئة تبتغي تحقيق العدالة الاجتماعية والذاتية، وإلغاء الملكية الخاصة. فابن رشد وليد بنية

[1] - المصدر السابق نفسه ، ص / ١٤١ / .

[2] - المصدر السابق نفسه ، ص / ١٤١ / .

اجتماعية غير متمايزة طبقياً - بحدود كافية - تسيطر فيها العلاقات الاجتماعية الإقطاعية المتفسخة، ولكنها المكرّسة في محاولة تأييدها، والتي تتضمن علاقات رأسمالية وليدة وصاعدة، تحملها قوى اجتماعية مازالت غير راسخة في أديم المجتمع الأندلسي،على الرغم من استنادها وتمثلها برأس السلطة هناك " سلطة الموحدين " خاصة وأنّ العلاقات الاجتماعية الإقطاعية الراسخة،اتسمت بسيطرة الفكر الرجعي الإيماني التسليمي، مجسّدة بحاملها الاجتماعي - الاقتصادي،وممثله بمعظم فقهاء المالكية الذين رأوا عدم جدوى التفكير العقلاني للإنسان، وقصور تصوره للحقائق، وغرسوا ذلك في رؤوس العامة، صاحبة المصلحة الحقيقية في فهم وممارسة التغيير.

لكنّ هذا لايعني أنّ ابن رشد أقرّ ذلك أو وافقه، وإنما عمل على نقضه، فكراً وممارسة، بحدود مستوى وآفاق قدرة القوى الطبقية الصاعدة اجتماعياً تاريخياً آنذاك، أي بمستوى الآفاق الموضوعية والذاتية للتقدم الاجتماعي والسياسي؛ لتطلعات جماهير العامة، والقوى الرأسمالية الوليدة آنذاك.

وبذلك كانت فلسفته فلسفة واقعية نقدية؛ من موقع النقيض التقدمي للقوى الإقطاعية وعلاقاتها المتفسخة.

وهذا يعني أنّ عدم دعوته للثورات الاجتماعية، لا يعني أنّه توقف عند الوعظ والإرشاد، والنية الحسنة. فتعريفه للإرادة الإنسانية -كما مرّ ذكره - أنها "قوة فيها إمكان فعل أحد المتقابلين على السواء " [1] يعتمد الفعل الإنساني المعقلن، ويبتعد عن التعريفات النظرية المجردة واللاواقعية.

وبذلك، تكمن القدرة الإنسانية على الاختيار، في الاختيار الأفضل والغائي، من بين الممكنات المتقابلات،والناجع والمحقق لاستكمال الذات

---

[1] - محمد عاطف العراقي : النزعة العقلية عند ابن رشد ، ص / ٨٩ / .

الإنسانية وجودها الإنسانيّ، والفعل الإنساني هذا يعتمد على العقل الذي هو معرفة الموجودات بأسباب وجودها - القريبة منها والبعيدة، وقانونية صيرورتها وهذا يستلزم من الفاعل المختار، ضرورة البحث في أسباب تكون الموجودات، للوصول إلى كيفية صيرورتها " من القوة إلى الفعل" مقيّماً ومقوّماً هذه الأفعال،وصولاً إلى " الخير المطلق " وهو الغاية الأخلاقية القصوى للوجود الإنسانيّ، وهو المحرك الأول الذي لا يتحرك، والذي يعتمد في تحقيقه - واقعياً - إنسانياً على الفعالية الإنسانية، المدركة لأسباب وجود الموجودات وكيفية تحولها، بحيث تكمّل هذه الموجودات الذات الإنسانيّة الفاعلة، ذات القدرة المتنامية على الفعل المعقلن، واستملاكها الخير شيئاً فشيئاً، ليصبح الخير المطلق، صورة محققة واقعية للذات الإنسانية.

فالخير المطلق - الإله - عند ابن رشد، ليس قدرة جبارة، فاعلة مسيطرة على الواقع والإنسان، وإنما هو غاية أخلاقية إنسانية قصوى، ممكنة التحقق واقعياً - إنسانياً، يتحرك إليها الإنسان حركة العاشق للمعشوق، كما يصفها ابن رشد:" وليس هنا وجه إلاّ على جهة التصور بالعقل، الذي يتبعه الشوق،كما يحرك صورة العاشق المعشوق " [1] فالإنسان يتحرك حركة شوق، ولكنه شوق معقلن، لتمثل الخير المطلق،واستملاكه واقعياً، فتستكمل بذلك ذاته، ويصبح الخير صورة لها بالفعل، بعد أنْ كان غاية قصوى غير محققة " إنَّ المحرك الأول الغير متحرك إنما هو محرك من جهة ما هو بالفعل - غاية قصوى.ع.ع- والمتحرك هو متحرك من جهة ما هو بالقوة التي فيه لأنْ يتحرك" [2]. فالحركة - أي الفعل - هي خاصية الذات الإنسانية، وهي حركة واقعية - موضوعية - حقيقية، لأن تحقق صيرورتها

---

[1] - ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص / ١٤١ / .

[2] - ابن رشد : تلخيص السماع الطبيعي ، ص / ١١٧ / .

من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل والمحرك الذي لا يتحرك - الإله - غاية أخلاقية قصوى، غير محققة إلاّ بالفعل الإنسانيّ، وبتحريكها للذات الإنسانية " بالعرض" [1] *

وليس بالذات، كسبب غائي للذات تستكمل بتصوره ذاتها. وهذا يبرز واضحاً جليّاً في إجابة ابن رشد عن تساؤله: " وكيف يوجد السبب الذي هو غاية الأشياء الغير متحركة - للإله. ع. ع" إذ كان الذي هو بذاته وطبيعته غاية، فهو:الذي إليه يتحرك المستكملُ به، ليُتم وجود بالاستكمال به" [2]. وبذلك، أحل ابن رشد الإله، مكانه الطبيعي، كغاية أخلاقية ومعرفية قصوى للإنسان، يمكن تحقيقها - بحدود النسبية الواقعية - بالفعل الإنساني المعقلن، العقل الإنسانيّ المعقلن، يمكنه تصور الإله كغاية قصوى، وبالتالي كمحرك للعقل لأنْ يتشوق إليه، ويحققه بالفعل الإنساني، كصورة محققة للذات الإنسانية، الناشطة، أي على جهة تصوره كمحرك للذات الإنسانية، لأن تتكامل بواسطة فعلها، وتحقق صورة الكمال، فالإنسان فاعل حقيقي واقعي، وفعله اجتماعي - تاريخي. وهذا ما استوجب بحث الواقع الاجتماعيّ عند ابن رشد، وبشكل عيانيّ مشخّص، حيث برزت واقعيته في معالجته لهذه المسألة، وبعد نظره في بحثه للبنية الاجتماعية - الاقتصادية والسياسية، للدول ذات الأنظمة المختلفة - العادلة والجائرة، وبالتالي تحديده للعوامل الأساسية من أجل الوصول إلى مجتمع العدالة الاجتماعية "والمجتمع الأمثل".

---

[1] - المصدر السابق نفسه، ص / ١١٩ / .

* - ويقول ما بالعرض، فإنما هو لاحق لما بالذات .

[2] - ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة، ج١، ص / ١٨٦ / .

فعلى الرغم من أنَّ تصنيفه للدول، أخذ منحى مماثلتها بقوى النفس الإنسانية، إلاّ أنَّهُ اعتمد على عامل محوري من بين تلك العوامل، وهو وجود الملكية الخاصة، التي يمكن استغلال الآخرين بواسطتها، مما جعل تلك الدول القائمة عليها؛ غير عادلة تمثل مصالح الطبقات المسيطرة -أي المالكة - حكامها طغاة، مواطنوها عبيد أو كالعبيد، ونظامها نظام العبودية. وهنا تبرز ضرورة تحويلها إلى دول "مثلى".

يصنف ابن رشد أنظمة الحكم إلى خمسة أصناف:

أولها: النظام" الثيموقراطي" الملكي، وتقوم الرئاسة فيه على الطغيان المعنوي – أي على الشرف. يقول في حكامها: أنهم" سادة من جانب واحد... لا يهمهم إلاّ السعادة الحسيّة...والثراء" [1]. ويضرب مثالاً على ذلك:دولة المرابطين في المغرب والأندلس" وينطبق ذلك على مملكة الذين يعرفون بالمرابطين. في البداية كانوا يقلدون النظام المعتمد على الشريعة ثم تحولوا إلى النظام الملكي، لوجود حب المال فيهم، ثم إلى نظام الإثراء" [2].

ثانيها: نظام القلة الثريّة "الحكومة الأوليغارشية".وحكمهم حكم القلة، تحثهم رغبتهم على التملك، لذا فهم قلة، وأكثر الناس في الدولة فقراء" [3] وبالتالي فحكمهم غير عادل.

ثالثاً: النظام الجمهوري " الديموقراطي ". " والنظرة الديموقراطية في المجتمع هي:" كل إنسان حر " وهذا يعني بأنَّ الإنسان يفعل ما يرغبه، ويمارس أي متعة يريدها " [4]. و" كل إنسان يستطيع – وكما يرغب – أن

---

[1] – ابن رشد : شرح جمهورية افلاطون ، ص / ٢١٠ – ٢١١ / .

[2] – المصدر السابق نفسه ، ص / ٢٢٧ / .

[3] – المصدر السابق نفسه ، ص / ٢١٢ / .

[4] – المصدر السابق نفسه ، ص / ٢١٢ / .

يمتلك ما يريده "[1]. وحتى السلطة الحاكمة" لا توجد سلطة في مثل هذه الدولة، إلاّ برغبة الذين يقبلون الحكام "[2]" ويجب أن يسمح للإنسان بكل ما يريده" "[3].

هذه هي المبادئ النظرية الأساسية للدول الديموقراطية، القائمة على أساس الملكية الخاصة التي يمكن للمرء أن يستفيد منها كيفما يشاء، ولنلاحظ مدى تطابقها مع شعارات ومبادئ الثورة البرجوازية في زمن نهوضها. ولكن، لنرَ الواقع الموضوعي في هذه الدولة كما يراه ابن رشد بعينه البصيرة. بما أنَّ " الديموقراطية " قائمة أساساً على الملكية الخاصة، التي يمكن للمرء أنْ يستفيد منها كيفما يشاء، وسيادة العلاقة الاجتماعية التي تدعم هذه الملكية وتنمّيها بقوة القانون، لذلك؛ فالعامة سوف " يجبرون على دفع ممتلكاتهم، لأولئك الذين يدافعون عنهم. *وهكذا تنشأ أخيراً طبقتان في المجتمع طبقة العامة وطبقة الجبابرة، كما هو الحال في دولة الفرس، وفي الكثير من دولنا الآن، في مثل هذه الحالة، تحكم العامة من قبل الجبابرة، ويفعل الجبابرة ما يريدون من أجل التملك، وهذا يقودهم إلى التعّسف، كما يحدث في وقتنا الحاضر في دولنا. لكنَّ حب التملك يكبر عند العامة، لأن القوانين الأولية هي قوانين " ديموقراطية " وأخيراً لا يجد الإنسان نفسه مجبراً على الدفاع عن دولته،لأنه لا يملك ما يدافع عنه وهذا يحدث عندما يعتقد الناس أنَّ القوانين الأولية قد أُلغيت، وخاصةً عندما تصبح حياتهم تعتمد على الصيد والسرقة، ولكن عندما تقوى الحماسة فيهم،وتنمو إلى حد كبير، يصبح من المحال أن

[1] - المصدر السابق نفسه ، ص / ٢١٤ / .

[2][3] - المصدر السابق نفسه ، ص / ٢١٣ - ٢١٤ / .

* - نلاحظ هنا رؤية ابن رشد الثاقبة في حتمية تحّول الدولة الديموقراطية القائمة على الملكية الخاصة ، إلى دولة تسيطر عليها الدكتاتورية العسكرية والتي تفقر العامة بالضرائب وتنوع أشكال الإستغلال وبالتالي تسحق الفكر الحر والممارسة الحرة التي نادت بهما

يحاربوا، ولذلك سيضطر ملوكهم إلى فرض الضرائب عليهم،وإذا رفض الحكام توزيع الممتلكات التي أخذوها عليهم بالتساوي،فسيكون ذلك صدمه للعامة، وهذا سيهز الأمراء، وسيجعل من الحاكم طاغياً " [1].

بهذا النص الطويل والهام، تبرز قدرة ابن رشد، كعالم اجتماع، قد استطاع أن يصّور البنية الاقتصادية - الاجتماعية والسياسية للدول "الديموقراطية" القائمة على الملكية الخاصة، واستطاع أن يبرز نقاط وعوامل التحول الأساسية في تلك البنية، وإفقار العامة واستلابهم، وثراء الحكام.

وبالتالي العوامل الأساسية لنشوء الصراع الطبقي، ومرحلة تأزمه واحتدامه، وتحول الجماهير إلى معدمين ومن ثم ثوار.والحاكم إلى طاغية دكتاتوري. وبهذا لم يبقَ من الديموقراطية وشعاراتها المبنية على أساس الملكية الخاصة التي يمكن الاستفادة منها كيفما يشاء المرء، لم يبقَ منها سوى أداة إفقار وقهر وتعميه للجماهير.

ومع سيادة الحكم " الدكتاتوري" يسود الطغي، أمّا "بالنسبة للدولة الطاغية، فهي تلك الدولة التي يهدف مواطنوها إلى هدف واحد محدد هو:الطغي.الذي يمكّنُ الإنسان من الحصول على غايته،وغايته القصوى هي: الاستغلال أو الثراء أو السعادة الحسيّة، أو الرغبة في كل ذلك مجتمعاً " [2] أمّا مهمة وغاية السلطة الحاكمة ممثلة في شخص الطاغي " غاية الطاغي غاية أنانية بحت. فهو يعمل جاهداً على تسخير كافة الناس لخدمته، ويعاملهم معاملة العبيد "[3]. أمّا الجماهير العامة المسحوقة فهم " يشبهون العبيد وهم حقاً عبيد"[4].

---

[1] - المصدر السابق نفسه ، ص / ٢١٤ - ٢١٥ / .

[2] - المصدر السابق نفسه ، ص / ٢١٤ - ٢١٥ / .

[3] - المصدر السابق نفسه ، ص / ٢١٦ / .

[4] - المصدر السابق نفسه ، ص / ٢١٥ / .

ويخلص ابن رشد إلى نتيجة نهائية يصور فيها المجتمع القائم على الطغي والاستبداد يقول: " هذا المجتمع مغاير للمجتمع الأمثل، لأنه في المجتمع الأمثل، ينال كل مواطن نصيبه من السعادة التي تتفق وتتناسب مع قدراته "[1]." واضح أنَّ هذه الدولة - أي الدولة الديموقراطية القائمة على الملكية الخاصة. ع.ع - هي دولة العبودية، والبعيدة جداً عن الحرية "[2].

وبكلمة موجزه يلخّص ابن رشد رؤيته للدول غير العادلة"لا توجد دولة على الإطلاق، إلاّ تلك التي نحاول تأسيسها أمّا الدول البقية فهي في الحقيقة عدة دول.[*]، وحتى ولو كانت في منطقه واحدة لأنَّ **الإدارة السياسية بالنسبة لهم هي من أجل الاقتصاد،وليس الاقتصاد من أجل السياسة**"[3]

بهذه الخلاصة الهامة خلص ابن رشد برؤيته الواقعية، حول كافة أشكال الدول الظالمة، **مبرزاً العامل الاقتصادي كعامل محدِدِ في تقدم المجتمعات وبشكل خاص إسلوب الإنتاج فيها.** معتبراً أنَّ كافة المجتمعات القائمة على الملكية الخاصة، التي يمكن استغلال الآخرين بواسطتها، تعتبر دولاً غير عادلة، وستنقسم إلى عدة " دويلات" متصارعة، وبالتالي فالنشاط الإنساني بشكل عام - في المجتمعات القائمة على الملكية الخاصة،يفقد حقيقة وغاية وجوده الإنساني، وسيحمل أخيراً معنى المؤسسات الاجتماعية السائدة فيه، والتي تحقق مصالح وغاية حاملي العلاقات الاجتماعية المسيطرة،والتي تتمثّل في تغريب الناس - جميعاً - تغريب المالك ،وتغريب المستَلب الملكية، وتغريب المنتوج الحضاري عن معناه الإنساني، ولكنه - وبذات الوقت - تخلق -

---

[1] - المصدر السابق نفسه ، ص / ٢١٥ / .

[2] - المصدر السابق نفسه ، ص / ٢٤٣ / .

[*] - طبقات.

[3] - المصدر السابق نفسه ، ص / ١٥٠ / .

هذه الحالة – إمكانية وشروط تجاوزها، وإعادة النشاط الإنسـانيّ إلى حقيقة وجوده، كمحقق لجوهر الإنسان وغاية وجوده الإنسانيّ. وهذا ما تناوله ابن رشد محدداً المبادئ الموضوعية للمجتمع العادل، والشروط اللازمة لتحقيقهـا، معتمداً في ذلك علـى قـدرة الإنسـان الناشـطة المتحـررة، مـن عوامـل الظلـم والاستغلال، مصوراً الدولة المثلى بقوله:" إنَّ الدولة التي عزمنـا علـى قيامهـا، هي بذاتها كبـيرة، وتملـك القـوة، لأن مثـل هـذه الدولـة ليـس لهـا أي مجـال قسري، وسلطتها السياسـية تنبـع منهـا " [1]. ويشـترط لذلـك، إلغـاء الملكيـة الخاصة السبب الحقيقي لانقسام المجتمع، ونشوء الصراع الطبقـي " أنـه يجـب أنْ لا يكون في هذه الدولة ملكيـة لأي شـخص كـان، خصوصاً إذا كـانت هذه الملكية خاصة، ويمكن للإنسان أنْ يستفيد منها كما يشاء " [2].

ويرى ابن رشد، أنه بإلغاء الملكية الخاصة، التي يمكـن استغلال الآخريـن بها " لن تكون بين النـاس عمليـات بيـع وشـراء بـالذهب والفضـة، وبالتـالي فنحن لا نحتاج للذهب والفضة في الدولـة علـى الإطـلاق" [3] ويضـرب مثـالاً على ذلك، يجيب فيه على التساؤلات حول كيفيـة قيـام التبـادلات التجاريـة والعلاقـات الاقتصادية بـين المواطـنين في تلـك الدولـة، وعــن كيفيـة حـل الصعوبات الناجمة عن إلغاء التـداول النقـدي يقـول:" فـلاح مـا –مثـلاً – لا يملك شـيئاً ليعطـي الحـداد، بـدلاً مـن المحـراث الحديـدي الـذي يريـده، عـدا المأكولات، فإذا كان الحداد لا يحتاج للزاد أو المأكولات، لكنه يحتاج للباس، على سبيل المثال، أو أي شيء آخر، فعملية البيـع بينهـم لا تـتم، لهـذا يجـب عليهم أن يضعوا شيئاً يحمل كل شــيء، عندها إذا أعطى الفلاح هذا الشــيء

---

[1] – المصدر السابق نفسه ، ص / ١٥١ / .

[2] – المصدر السابق نفسه ، ص / ١٤٨ / .

[3] – المصدر السابق نفسه ، ص / ١٤٨ – ١٤٩ / .

للحداد؛ بدلاً من المحراث الحديـدي، يكـون الحـداد قـد أخـذ شيئاً نافعـاً لـه ويريده، وهكذا بالنسبة لكافة المواطنين، فعندما نأخذ من الفلاحـين؛ والذيـن ينتجون الأغذية التي يحتاجها كافـة المواطنين وتجمعها، وعندمـا يـأخذ الحـداد المنتوجـات الـتي يحتاجهـا المواطـن، وكذلـك الحـائك والمعمـاري والآخريـن، عندها سنحتاج في الدولـة إلى مخزن كبـير، تخزن فيـه كـل هـذه المنتوجـات والأغذية، وتوزع فيما بعد على المواطنين حسب الحاجة إليها " [1].

بهذا النص الهام، استطاع ابن رشـد، التوصـل إلى حقيقـة إلغـاء الصـراع الطبقي بشكله المحتدم والمتأزم، وصولاً إلى تجاوزه. وأنْ يحدد ويبين الكيفية في عملية إلغاء الملكية الخاصة؛ التي يمكـن استغلال جهـود الآخريـن بواسـطتها، وإلغاء التداول النقدي عامة، والمولّد للقيمة الزائدة خاصة، واستطاع -بالتالي- الوصـول إلى هـدف إنسـانيّ، نبيـل وواقعـي، وهـو " التوزيـع العـادل للمنتوجات بحسب الحاجة إليها ". وهذا يستلزم ضرورة الترابط الشـامل مع الشروط الأخرى، لبنـاء المجتمـع " الأمثـل" المتضمـن والمؤلـف مـن الـذوات الإنسانيّة القادرة على استكمال ذاتها إنسانياً. وهي:

يجب أن يحكم الفلاسفة هذه الدولة: بما يمتازون بـه مـن وعـي، عميـق وشمولي، لمعالجة واقع الحال، والعمل على إيجاد العوامـل الأساسـية، وتوافقهـا وانسجامها؛ لتحقيق الغاية القصوى للفرد والدولة والمجتمع، وتتلخص المهمـة الأساسية للحكام - الفلاسـفة - في إلغـاء سـبب [*] الانقسـام الطبقـي داخـل المجتمع، "انقسام الدولة الواحدة إلى عدة دويـلات،وخلـق الانسـجام والإلفـة فيما بينها. وهذا يعتمد على التنشئة الاجتماعية، والتربية الهادفـة لبنـاء مجتمـع العدالة، وبالتالي يجـب علـى كـل مواطـن،أن يعمـل في العمـل الـذي يناسـب

---

[1] - المصدر السابق نفسه ، ص ١٤٨- ١٤٩٩ / .

[*] - وكنا قد ذكرنا ذلك باعتباره سبب جوهري وهو إلغاء الملكية الخاصة التي يمكن استغلال الغير بسببها .

طبيعته " [1] وبحيث يكـون عمـل الفـرد متناسـباً، ومبرمجـاً ومنّهجـاً مـع خطـة الدولة، التي تهدف تحقيق الغاية القصوى من وجودهـا، وهـي تحقيـق العدالـة الاجتماعية التي تجعل الذات الإنسانية - عامة - قادرة على استكمال ذاتهـا" إنه من المناسب لكـل شـخص، في هـذه الدولـة، أن يخلـص بـالولاء لإحـدى قدرات الدولة وبشكل خاص القدرة التي تناسـبه بـالطبع " [2] وبذلـك، يعمـل الجميع، كل بما يناسب قدراته وخصائصه ومواهبه؛ وبما يتناسب مع توجهـات الدولة، ويضمن البقاء للمجتمع وتطوره، فـلا وجـود للعـاطلين عـن العمـل، الذين يعيشون علـى اسـتغلال جهـد الآخريـن، كـ" ذكـور النحـل" [3] كمـا يصفهم ابن رشد.

وبذلـك تـزول الطبقـات " الدويـلات " مـن المجتمـع، بـزوال أسـباب وجودها، وبزوالها ينتهي الصراع بين الطبقات، وخاصـة الحـاد منه والمتـأزم، وذلك بإلغاء الملكية الخاصة، وإحلال الملكية العامة مكانهـا، ويبقـى الصـراع اللاطبقي الذي يحـل بالمناقشـة الواعيـة. خاصـة وأنَّ حكومـة الفلاسـفة، هـي العقل المدبر والمرشد لقيادة المجتمع والدولة، والمشرفة على تنشئة شـخصيات مواطنيه العادلة " سيتحقق هذا؛ عندما ينسجم عمل الحكام والناس بالإقنـاع، ويحافظوا على ما يتطلبه القانون...وبالتالي فإنَّ هذه الدولـة ستنهض بطريقـة الإقناع، لوجود العدالة الذاتية في كل فرد منهم" [4].

وبذلك، تسود علاقات التعـاون الأخـوي،والمحبـة بـين كافـة المواطنـين " حيث أنَّ الحكام والعامة يساعد بعضهم بعضاً، لتحقيق وإغناء، غاية الحكمـة

---

[1] - المصدر السابق نفسه ، ص / ١٥٣ / .

[2] - المصدر السابق نفسه ، ص / ١٦٠ / .

[3] - المصدر السابق نفسه ، ص / ٢٢٥ - ٢٣٣ / .

[4] - المصدر السابق نفسه ، ص / ١٦٠ / .

في الكمال. فالحكام يساعدون العامة للوصول إلى سعادتهم، وبذلك نقول عنهم قادة " [1]. وتصبح " الدولة المثلى، بكل أجزائها – كالجسد الواحد " [2]

فنحافظ على وجودها وتقدمها بشكل لانهائي" هذه الدولة، عندما تأتي إلى الوجود، لا يمكن أن تفنى بسهولة " [3] في تلك الدولة " المثلى " العادلة، والمبنية أساساً بذوات إنسانية عادلة، يعمل الجميع؛ كلٍ بحسب قدراته؛ وبما يتناسب مع طبيعته وميوله، وينال كل ما يلبي حاجاته، لذلك تتوجه كافة الجهود والنشاطات لتحقيق غاية الإنسان من وجوده " غاية الإنسان ككائن طبيعي، أنْ يرقى بوجوده إلى الوجود الذي يلائم طبيعته " [4]. ولكن، ما الوجود الذي يلائم طبيعته، ويحقق بالتالي غايته القصوى؟ وهل للإنسان غاية من وجوده غير إشباع حاجاته الضرورية ككائن طبيعي؟... " الإنسان ككائن طبيعي، موجود على جهة الضرورة، لذا، يجب أن يكون له غاية، لأنّ كل كائن طبيعي له غايـة، وهـذا بيّن في العلوم الطبيعية، لكنَّ أفضل الكائنات هو الإنسان " [5]. فإذا كانت كافة الموجودات الطبيعية تتحرك لتحقيق الغاية من وجودها، فترقى من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل في صيرورة مستمرة،وبحركة صاعدة وجودياً، فحريٌّ بالإنسان – وهو أرقى هذه الموجودات – أنْ يتحرك مما هو قوي عليه، إلى الوجود الممكن التحقيق؛ فالوجود المحقق بالفعل، في صيرورة مستمرة، لتحقيق الغاية القصوى من وجوده وهي: العدالة الاجتماعية -الإنسانية، والتكمل بالفضائل والقيم الإنسانية واستملاكها.

[1] – المصدر السابق نفسه ، ص / ٢١٦ / .
[2] – المصدر السابق نفسه ، ص / ١٥١ / .
[3] – المصدر السابق نفسه ، ص / ٢١٩ / .
[4] – المصدر السابق نفسه ، ص / ١٧٢ / .
[5] – المصدر السابق نفسه ، ص / ١٨٣ / .

ويحدد ابن رشد هذه الغاية، ويربط تحققها بالوجود الاجتماعي للإنسان. فإن كان الإنسان كائناً طبيعياً عاقلاً "ناطقاً" وصانعاً محوّلاً، فهو كائن اجتماعي بالطبع، لا يستطيع تحقيق الغاية من وجوده إلاّ ضمن الذوات الإنسانية الأخرى والوجود الاجتماعي، وضمن دولة "مثلى" معينة تستحوذ شروط تحققها "وباعتبار الإنسان فقط؛ يستطيع أن يوجد في هذه الدولة، لذا فهو يستطيع انْ يحقق غايته، لا نه جزء من الدولة "[1] فالنشاط الإنساني نشاط اجتماعي بالضرورة.

لهذا، فلنبحث مع ابن رشد - في تحديد الغاية أو الغايات الإنسانية التي لا تتحقق إلا ضمن الجماعة، أي ضمن النشاط الإنساني الاجتماعي الغائي.

الغايات الإنسانية متنوعة، ذلك لأن الفضائل الإنسانية -التي هي غايات -متنوعة. وهنا يعرض أبو الوليد -وكعادته في البحث -آراء ووجهات نظر مخالفيه في الرأي، ثم يعرض رأيه، وينسبه في أكثر الأحيان - إلى أرسطو أو أفلاطون.

يرى ابن رشد أن بعضهم يقصر الكمال الإنساني على: إشباع الحاجات الضرورية "الغاية الإنسانية هي فقط حماية الجسد والحواس، لذا فوجهة نظرهم "على جهة الضرورة " والغاية التي يعملون من أجلها ضرورية أيضاً"[2].

ويرى آخرون أنه "يجب أن لا يقتصر الإنسان في وجوده على ضرورات الحياة؛ وإنما له غاية أخرى، وهي استملاك شيء أسمى؛ من الوقوف عند ما هو ضروري "[3].

[1] - المصدر السابق نفسه ، ص / ١٨٤ / .

[2] - المصدر السابق نفسه ، ص / ١٨٤ / .

[3] - المصدر السابق نفسه ، ص / ١٨٥ / .

ولكن ما هذا الشيء السامي؟...

هنا أيضاً يصنف ابن رشد أصحاب هذا الرأي إلى عدة أصناف، - بحسب نوع الفضيلة - الغاية المستهدفة -فبعضهم يرى أنها " الصحة، وبعضهم يقول الشرف، وبعضهم يقول السعادة " [1]. لكن مفهوم السعادة، مفهوم ضبابي غير واضح،ويتطلب التحديد، فبعضهم يقول أنها اللذة الحسية"[2] وبعضهم يرى أنها " المعرفة الحقيقية للموجودات كما هي " [3].

وهنا انتقل ليبحث في الفضائل والكمالات الإنسانية التي هي غايات، وغايات قصوى للنشاط الإنساني. وكيف يمكن للانسان أن يمتلك هذه الغايات ويتكمّل بها؟...

وليبيّن رأيه يلجأ - كعادته - للمناقشة العقلية، معتمداً على مقولات أرسطو في العلوم الطبيعية أولاً، وفي علم النفس،وعلم ما بعد الطبيعة ثانياً.

يرى ابن رشد -كما مر معنا سابقاً- أن الموجودات الطبيعية متغيّرة - من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، في صيرورة "حدوث " مستمرة لذا " فإن البحث من قبل العلوم الطبيعية في الغاية،هو بحث في صورة المادة الطبيعية" [4] بينما البحث في الكمالات الإنسانية، كغاية إنسانية.

فلا يمكن الاكتفاء بالإنسان كموجود طبيعي " بالنسبة للكمالات الإنسانية، لاشيء إلاّ المزاج الطبيعي - أي الإنسان كموجود طبيعي.ع.ع- فهو البداية التي تؤدي إلى بلوغ الغاية، ولكن؛ بما انه لا يوجد قوة كافية في

---

[1] - المصدر السابق نفسه ، ص / ١٨٥ / .

[2] - المصدر السابق نفسه ، ص / ١٨٥ - ١٨٦ / .

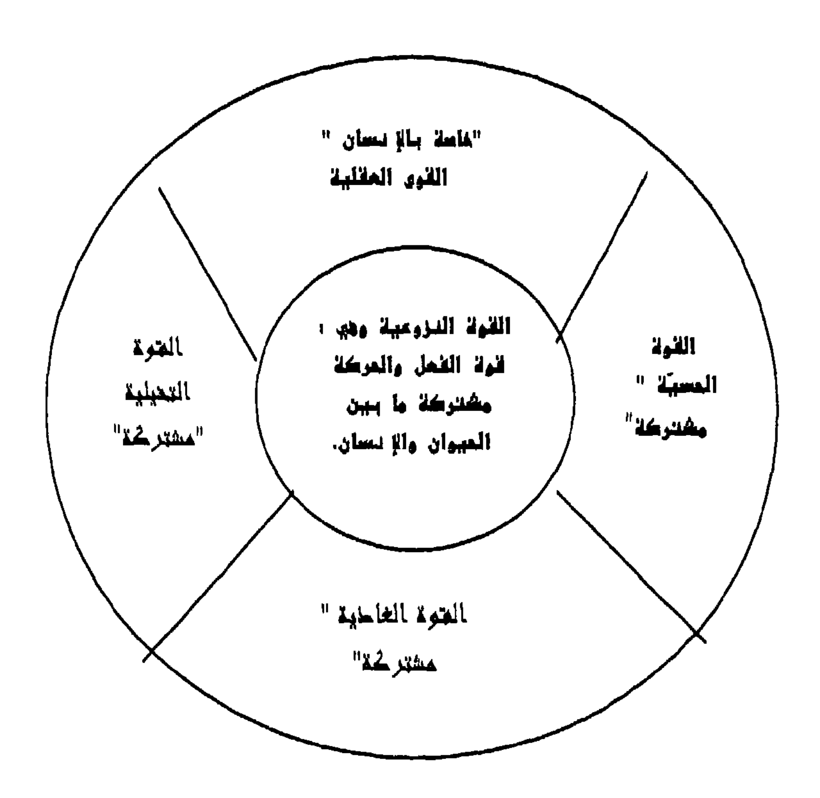
[3] - المصدر السابق نفسه ، ص / ١٨٥ - ١٨٦ / .

[4] - المصدر السابق نفسه ، ص / ١٨٧ / .

مزاجه الطبيعي، يمكن أن تودي وتحقق الكمالات الإنسانية بشكلها التام، فيمكن أن تتأتى - أي الكمالات.ع.ع - من قبل الإرادة والدراية العقلية... ومن هذه الناحية تكون العلة الفعّالة لتحقيق الكمال الإنساني، هي الاختيار" المعتمد على المعرفة العقلية.

لهذا، فالمعرفة العقلية - عند ابن رشد- هي المصدر الأساسي للإلزام القيمي الخلقي، لتحقيق الكمالات الإنسانية والفضائل، كغائية إنسانية قصوى، وبهذا يتفق مع «هيراقليطس وأرسطو» ويعتبر الأساس لتعاليم «كنط» في مصدر الإلزام الخلقي.

ولتوضيح ذلك، يلجأ أبو الوليد إلى حقيقة الذات الإنسانية، دون سواها، من قوى خارج الطبيعة، حيث تتكون الذات من الجسدِ والنفس، فالإنسان يشترك ببعض القوى والقدرات مع بقية الكائنات، ككائن طبيعي، من الناحية البيولوجية، لكن ما يميزه ويخصه - دون غيره- كنوع إنسانيّ هو: القوة الناطقة في النفس الإنسانية، والنفس هذه هي: صورة لجسم طبيعي آلي، كما عرّفها ابن رشد عن أستاذه أرسطو؛ تتكون من عدة قوى: القوة الغاذية - القوة الحسيّة - القوة التخيلية - القوة العقلية - والقوة النزعية.



• مخطط تمثيلي لقوى النفس – لدى الحيوانات – والإنسان.

وبما أنَّ النفس الإنسانية تتكون من عدة قوى – مشتركة مع الحيوان – وخاصة بالإنسان. وإنّ ما يميزه ككائن عقلاني – أخلاقي– إنساني، هو القوى العقلية. وبشكل أدق هو: النزوع المعتمد على كافة القوى – المشتركة

والخاصة ولكنْ، بحيث يكون العقل مهيمناً عليها، وبما يتناسب والبراهين والقياسات العقلية، فبذلك يكون نزوع الإنسان، نزوعاً عقلانياً - أخلاقياً - إنسانياً.

بذلك: تكون الكمالات والفضائل الإنسانية متنوعة، حسب تنوع أصناف وأشكال قوى النزوع الإنسانيّ - الموجهة من قبل العقل - والمحققة لهذه الكمالات، ويخص ابن رشد منها ثلاثاً:

«الكمالات الإنسانية ثلاث: فضائل نظرية، فضائل أخلاقية، فضائل صنائعية»[1].

وهذه الفضائل - الكمالات - مترابطة متكاملة كما هي قوى النفس مترابطة متكاملة، تعكس وتستجيب وتحوّل الوجود الماديّ - الطبيعي والاجتماعي - خارج الذات الإنسانية، بحيث يرقى الإنسان بها إلى الكمال الأقصى " وأنَّ الكمالات الإنسانية موجودة من أجل بعضها، وهكذا فإنّ فضيلة واحدة فقط، من بين الفضائل، وجدت بقية الفضائل من أجلها، وهذا هو الكمال الأقصى للإنسان، والسعادة القصوى "[2].

وهذا الترابط الجدلي بين الكمالات والفضائل الإنسانية،يماثل الترابط الجدلي لقوى النفس الإنسانية وكلها - أي قوى النفس الإنسانية - تحقق الكمالات الإنسانية وتكتمل بها، فتستكمل الذات الإنسانية وجودها الإنساني.

وكما أنَّ قوى النفس الإنسانية موجودة من أجل بعضها،وكلها موجودة من أجل القوة الناطقة - والقوة النزوعية المعتمدة على القوة الناطقة، أي

---

[1] - المصدر السابق نفسه ، ص / ١٨٩ / .

[2] - المصدر السابق نفسه ، ص / ١٩٠ / .

عملياً نظرياً، فإنّ الفضائل والكمالات الإنسانية النظرية - الصنائعية - الأخلاقية - مترابطة جدلياً لتحقق (إنسانية الإنسان في وجوده الاجتماعي الإنساني وعلى نحو تحويلي نظري غائي تاريخي) **فالغاية القصوى للوجود الإنساني هي تحقيق إنسانيته.** يقول ابن رشد « فغاية الإنسان ككائن طبيعي، أن يرقى إلى ذلك الوجود الذي يلائم طبيعته »[1] ويحدد هذا الوجود - الكمال - الذي يلائم طبيعة الإنسان،بشكل واضح لا لبس فيه بقوله:«**إنّ الإنسان، وإنْ كان موجوداً من قبل علل كثيرة، فإنْ علته التي هو بها موجود بذاته هي: الإنسانية لأنه إنسان بذاته**»[2].

بهذا نصل مع ابن رشد إلى تحديد واقعي موضوعي، لمفهوم الغائية الإنسانية، فهو صيرورة استكمال الذات الإنسانية وجودها الإنساني على نحوٍ اجتماعي - تاريخي. فالإنسانية هي خاصية الإنسان الجوهرية الممكنة التحقق واقعياً، من الوجود بالقوة لذاته، إلى الوجود المحقق بالفعل، وبتكاملها وصيرورتها تتحقق سعادته، وبتحقق سعادته يحقق استكماله لذاته إنسانياً - على نحوٍ اجتماعي - تاريخي من جيلٍ إلى جيل.

وبهذا نقلنا - ابن رشد - من مفهوم ضبابي؛ للسعادة الإنسانية كغاية قصوى للوجود الإنساني وخارج الطبيعة، إلى مفهوم واقعي - اجتماعي - تاريخي، وبذلك تجاوز سابقيه من الفلاسفة، وبلغت فيه الفلسفة العربية الإسلامية ذروتها، بنقله ما هو غائي وخارج الطبيعة، إلى خاصية جوهرية في ذات الإنسان، ممكنة التحقق اجتماعياً - تاريخياً، على نحوٍ جدلي، فكما أنَّ المعرفة الحسيّة للموضوع الماديّ الحسّي، من أجل المعرفة العقلية النظرية به، والكمالات الحسيّة من أجل الكمال النظري، أي عبر العلاقة الجدلية بين ما

[1] - المصدر السابق نفسه ، ص / ١٩٢ / .

[2] - ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة ، ج٢ ، ص / ٦٣٦ / .

هو حسّي وما هو نظري، ذلك أنَّ " المعقول كمال العاقل وصورته" [1] فإنَّ « **أول الفكرة آخر العمل وأول العمل آخر الفكرة** » [2] لذلك فالنشاط الإنساني - العملي التحويلي - النظري - في ترابطه، والكمالات الإنسانية في ترابطها، تضمها وحدة جدلية مترابطة متكاملة، لكن الوحدة الجدلية هذه، ذات وجود ضروري، وهو وجود النشاط العملي التحويلي والمعرفي المشخّص، والكمالات الحسيّة لبقاء الإنسان وتكاثره، ووجوده " على جهة الأفضل " وهو النشاط الإنساني - العملي التحويلي والمعرفي النظري والكمال النظري على نحو أخلاقي غائي، من أجل تحقيق السعادة الإنسانية وهي وجوده الاجتماعي - التاريخي - إنسانياً.

ويتمظهر ذلك على نحوٍ استكمالي، إذ أنَّ جميع الكمالات الإنسانية ليست موجودة فينا على تمامها منذ البداية، فهي ليست فطرية أو أنها هبة من خارج الطبيعة؛ وإنما هي نتاج النشاط الإنساني التحويلي المعقلن " ما نستطيع أن نقوله عن الكمالات الإنسانية، أنها تشبه العلاقة بين الموجودات الطبيعية المتحركة فكما أنَّ القوة العقلية غير موجودة فينا - منذ البداية - على كمالها الأخير، كما شرحنا لتونا في العلوم الطبيعية؛ إنَّ الوجود بالقوة سيخرج إلى الوجود بالفعل، كذلك يمكننا الوصول إلى الكمال الأقصى - لدى الإنسان. ع. ع - وأنَّ ذلك يتحقق بالاختيار " [3].

وبهذا نخلص مع ابن رشد إلى أنَّ الغاية القصوى للإنسان هي تحقيقه إنسانيته وهي خاصية ذاتية - اجتماعية - تاريخية - تنشط وترقى إليها

---

[1] - ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص / ١٤٨ / .

[2] - ابن رشد : تلخيص النفس ، ص / ٦٥/ .

[3] - ابن رشد : شرح جمهورية افلاطون ، ص / ١٩٥ / .

الذات الإنسانية القائمة على الفعل التحويلي المعقلن والمشروط تحقيقه " بإزالة العوائق " أمام الصيرورة - صيرورة الموجودات الطبيعية، وصيرورة الذات الإنسانية في عملية تحويلها،للوجود المـاديّ من ذاته لذاتنا. والعوائق تلك، منها ما هو نتاج الوجود الطبيعي، ومنها ما هو نتاج الوجود الاجتماعي المعوّق - وغير الملائم - للقدرة الإنسانية على تحقيق الفعل المختار، الملائم لتحقيق إنسانية الإنسان. لهذا تعتبر السعادة الإنسانية هي حياة الذات الإنسانية،وقد استكملت ذاتها إنسانياً، بعد إزالة العوائق.

بهذا فهم - ابن رشد- معنى الغائية الإنسانية، إنها استكمال الذات الإنسانية وجودها الإنساني، باستملاكها الفضائل الإنسانية الأخلاقية، عبر عملية تحويلها الوجود الطبيعي والاجتماعي، ووجودها ذاته، لذاتها، ضمن قانونية التحويل في واقع اجتماعي،وتمرحل زمني تاريخي وبذلك، تجاوز ابن رشد فهم الغائية الإنسانية كمعرفة، وإنما كواقع حياتي ناشط،ومعاش،أي كواقع اجتماعي تاريخي مصاغ،من قبل الذات الإنسانية. فكم من عالم يعيش حياة العبودية، أو أشبه ما تكون بالعبودية في واقع اجتماعي ظالم. فبين معرفة الغاية وبلوغها بوناً شاسعاً،وهو الفعل الحر، ولا يكون الفعل حراً؛ إلاّ إذا كان محرراً للذات الإنسانية، وهذا لن يكون،إلاّ في ظروف اجتماعية - وطبيعية، مصاغة ذاتياً بحسب قانونية صيرورتها، تفسح من خلالها للذات أنْ تفعل فعلاً حراً غائياً،يحقق ذاتها الكاملة،لهذا فعملية استملاك الذات الإنسانية المتكاملة مشروطة، بممارسة الفعل التحويلي الواعي،في ظروف اجتماعية مصاغة، تمكّن الذات الإنسانية أنْ توجد ذاتها،ذاتاً حرة،وحريتها هي في اختيارها الفعل المحرر،الذي يحقق وجود وتمظهر جوهرها الإنساني واقعياً - اجتماعياً.

وهنا يمكن أنْ نخلص إلى:

أولاً: إنَّ التطور العلمي، وعقلنة صياغة الطبيعة والمجتمع إنسانياً هو المقدمة،والقاعدة الأساسية التي لابد منها،لتستكمل الذات الإنسانية وجودها الإنساني.

ثانياً: لايمكن للمعرفة أن تكون قوة محررة، ومحققة لجوهر الإنسان وغايته الإنسانية، إلاّ إذا تجسّدت فعلاً إنسانياً، ليس في عقول الناس، وإنما في نشاطهم الفاعل، فالإنسانية كغاية تبقى فاقدة المعنى، إلا إذا تحولت فعلاً يحقق ذات الإنسان، بمضمونها وشكلها الإنساني.

ثالثاً: النشاط الإنساني الذي يحقق استكمال الذات الإنسانية وجودها الإنساني، نشاطٌ اجتماعي - تاريخي،فكما أنه نشاط تحويلي - معرفي - أخلاقي غائي؛ فهو نشاط اجتماعي - تاريخي.

فكما أنّ ابن رشد تجاوز فهم الحرية الإنسانية، كضرورة يدركها الوعي، فإنه تجاوز فهم الغائية الإنسانية ،كغائية أخلاقية قصوى وغير محققة، وذلك عبر تأكيده ضرورة تحويل،وصياغة العالم الخارجي - الطبيعي والاجتماعي - والداخلي لذات الإنسان، بحيث تستكمل الذات الإنسانية وجودها الإنساني بامتلاكها الفضائل الأخلاقية،بحيث تصبح كمالات إنسانية محققة في ذات الإنسان.

وإن كان أبو الوليد قد اهتم بالجانب المعرفي،في مسألة الغائية الإنسانية، فإن اهتمامه به،يأتي باعتباره أساساً نظرياً - تقويمياً - تقييمياً للنشاط الإنساني كمحقق واقعيّ- اجتماعيّ - تاريخيّ، للغائية الإنسانية تحقيقاً يؤدي لسيطرة الإنسان على القوانين الطبيعية،والاجتماعية والذاتية العمياء، هذه السيطرة التي لا تكون ممكنة، إلاعن طريق تحويل القوانين إلى أسس للأفعال

الإنسانية،يدركها الوعي على نحوٍ تقويمي وتقييمي بما يناسب استملاك الغائية الأخلاقية إنسانياً.

وقد جاء هذا الفهم – واقعياً موضوعياً من خلال تأكيد ابن رشد ضرورة إلغاء القاعدة المادية،والموضوع الجوهري للطغي والاضطهاد، وهي الملكية الخاصة التي يمكن استثمار جهود الآخرين بها، وإحلال الملكية العامة مكانها، ضمن توجهات الحكومة العقلانية، حكومة الفلاسفة التي تشرف على تنشئة الأجيال، تنشئة تبتغي تحقيق العدالة الاجتماعية، بالعلاقة مع تحقيق العدالة الذاتية للنفس البشرية، ووضع الرجل المناسب في المكان المناسب – كما يقال انطلاقاً من رغباته وإمكانياته وميوله، وتحقيق الانسجام العام في المجتمع،بإلغاء الأسس الموضوعية للصراع الطبقي، وكسب الإنسان ما يحتاجه – مادياً ومعنوياً. هذه كشروط موضوعية،صاغها الإنسان في الدولة المثلى، وصاغته كذات إنسانية " مثلى " تستكمل ذاتها إنسانياً، باستملاكها الفضائل الأخلاقية، لتصبح كمالات إنسانية محققة اجتماعياً – تاريخياً...



خاتمة

... لقد بلغت الفلسفة العربية الإسلامية ذروتها؛ على يدي ابن رشد؛ ليس بانعطافها الكبير من الفهم الفلسفي للطبيعة إلى الفهم الفلسفي للتاريخ فحسب؛ وإنما بتحويلها الوجود الطبيعي والاجتماعي من الوجود بذاته إلى الوجود لذاتنا،، كذات إنسانية. ومن هذه اللحظة؛ أخذت فكرة الغائية تصبح مدركة،لا على أساس المبدأ الطبيعي فحسب؛ وإنما على أساس المبدأ الاجتماعي – التاريخي. فانتقل الاهتمام من الطبيعة ليشمل الذات الإنسانيّة – كجزء من الطبيعة – ولكنها كذات فاعلة ناشطة محوّلة للطبيعة والمجتمع ولذاتها، لتحقق ذاتها الإنسانيّة كغائية قصوى لها، عبر التاريخ الاجتماعي للناس، وذلك من خلال إدراكها أسباب التناقض في المجتمع بين الذات الإنسانيّة والوجود الاجتماعي.

ورأى – ابن رشد– أنَّ المهمة الأساسية للفلسفة هي: تحقيق الذات الإنسانيّة الكاملة، وذلك بإلغاء التناقض الاجتماعي وإزالة عوامل الكبح أمام التقدم الاجتماعي – الإنساني، من خلال تنشئة الأجيال، وممارستها العمل المناسب،والنابع من ذاتها، ضمن وجودٍ اجتماعيٍّ؛ أُلغيت فيه الشروط الموضوعية لتكوّين الأنانية الذاتية؛ وذلك بإزالة الملكية الخاصة التي يمكن استثمار جهود الآخرين بواسطتها، وإيجاد ذات إنسانية اجتماعية أخلاقية متكاملة، تعمل على استكمال ذاتها، عبر استكمال ذوات الآخرين، بنشاط واعٍ مبدع – أخلاقي على نحو تقويمي – تقييمي غائي.

فمهمة الإنسان لدى ابن رشد، ليست تغيير ذاته معرفياً فحسب، وإنما تغيير الذات الإنسانية لذاتها،وللعالم الطبيعي والاجتماعي عملياً، مما يؤدي إلى

إيجاد ذاتٍ مبدعةٍ مستكملةٍ لذاتها إنسانياً. وهنا يبرز الجانب التقدمي لفلسفته، فلسفة نقديّة مكافحة للفكر النصّي الجبري التبريري، الذي أوّل التاريخ الاجتماعي للناس؛ إلى تاريخ تجسيدٍ لفكر وإرادة إله جبّري متسلط، وهو بالحقيقة فكر الحامل الاجتماعي؛ والحامي؛ والمكرِّس لهذه الأفكار من الطبقات الإجتماعية المسيطرة. وهذا ما جعل من فلسفة ابن رشد فلسفة واقعية،تتوجه إلى التاريخ الواقعي للناس،الصانعين لذواتهم،عبر صنعهم لتاريخهم، وهذا بذات الوقت ما جعل من فلسفته فلسفة ماديّة، تنطلق من دراسة، وفهم العالم الطبيعي والاجتماعي، كواقعٍ موضوعيّ، مستقل عن الذات الإنسانية المتعرفة، إلاّ أنه القابل لأنْ يُعرف، ويحوّل من قبل الذات الفاعلة العارفة، ضمن آلية التغيير فيه.

* * *

لهذا، فالعلاقة متلازمة بين الذات الإنسانيّة والموجودات الطبيعية، وبينها وبين الناس الآخرين.

إذ أنَّ الإنسان بقدر ما يحتاج الآخرين، ويهتم بهم، بقدر ما يشعر بالحاجة الإنسانيّة للموجودات الطبيعية، ويرى فيها شرطاً لا للوجود الطبيعي فحسب، وإنما - وبالدرجة الأولى - شرطاً للوجود الاجتماعي.فعلاقة الإنسان بالموجودات الطبيعية، لا تؤخذ وتقاس من زاوية امتلاكه لها، وإنما من زاوية تلبيتها حاجة إنسانية، أي من زاوية كونها أداة استكمال للذات الإنسانية.

لكن علاقة الذات الإنسانية بالموجودات الطبيعية، مرتبطة موضوعياً، بعلاقة الذات الإنسانية بوجودها الاجتماعي، وصيرورته التاريخية. بكلمة أوضح: أنَّ شكل النظام الاجتماعي هو المحدِد للعلاقة بين الذات الإنسانيّة والوجود الطبيعي، ففي المجتمع ينكشف الموجود الطبيعي، والناس الآخرين

للـذات الإنسـانية؛ إمّـا للتملـك واستغلال الآخريـن، وإمّـا للاسـتخدام أو استكمال الذات الإنسانية وجودها الإنسانيّ.

إذاً، في الوجود الاجتماعي تتجلى العلاقة بين الذات الإنسـانيّة والوجـود الطبيعي؛ إمّا تغريباً عـن حقيقـة الـذات الإنسـانية، أو استكمالاً لهـا. فعلاقـة الذات الإنسانيّة بالموجودات الطبيعية، وبالنـاس الآخريـن، وبذاتهـا، ليـس إلاّ نتاجاً للوجود الاجتماعي،والعلاقات الاجتماعية المعاشة، لذلك، وجب تغيـير شكل الوجود الاجتماعي؛ بما يتناسب واستكمال الـذات الإنسـانية وجودهـا الإنسانيّ، فهو الشرط الحاسم والمحدِد لذلك.

من هنا يأتي تاريخ التقدم الاجتماعي،نحـو مجتمـع العدالـة الاجتماعيـة – المجتمع الأمثل – تاريخ سيطرة الإنسان على واقعه الطبيعي، بحيث يلبي حاجة الذات الإنسانية " على جهة الضرورة؛ وعلى جهـة الأفضـل" فيكـون شـرطاً موضوعيـاً،لتكـامل الـذات الإنسـانيّة، كـذاتٍ اجتماعيـة، وتطويـر قواهـا الإبداعيـة، وعلاقاتهـا وأشـكال معاشـرتها، بحيـث تصبـح علاقـة الإنسـان بالموجودات الطبيعيـة، وبـذوات الآخريـن علاقـة إنسـانية. فالإنسـان بعمليـة تحويله وتسخيره للعالم – الطبيعي والاجتماعيّ، من الوجود بذاته إلى الوجـود لذاته – لذات الإنسان – يحوّل ذاته كإنسان – كجوهـر إنسـاني – ويصيـغ قواها وعلاقاتها الإنسانيّة.

على هذا النحو، لا يعتبر الإنسان فاعلاً في الوجود الطبيعي والاجتمـاعي فحسب، بل فاعلاً مغيراً لذاته أيضـاً، ومـن خـلال النشـاط الإنسـانيّ هـذا، يستكمل الإنسان ذاته الإنسانية، عبر تغييره الشـروط والعلاقـات الاجتماعية التي تمنحه الصفة الأساسية للتعامل مع الوجود الطبيعي؛ تعاملاً إنسانياً، يعطي الذات الإنسانية إمكانية استكمال ذاتها إنسانياً، أي تحقيقها لغائيتهـا وصـولاً لسيطرة الجوهر الإنساني فيها.

بهذا الفهم لا يظهر الإنسان ذاتاً فاعلة فحسب؛ وإنما ذاتاً مطورة لذاتها، في صيرورة مستمرة ولانهائية. فالغاية القصوى لفعالية الذات الإنسانية، والتي هي استملاك" الخير المطلق" هي أنسنة الإنسان لذاته، وتطويرها واقعياً، من خلال أنسنته لعلاقاته الاجتماعية، التي تنعكس في أنسنته لعلاقاته بالموجودات الطبيعية، وهذه هي ميّزة الذات الإنسانية. وبذلك يصطبغ نشاط الإنسان في المجتمعات الطبقية،والقائمة على أساس الملكية الخاصة،التي يمكن استثمار الآخرين بواسطتها، بغربة الإنسان عن ذاته، وعن مجتمعه، بينما يعتبر نشاط الإنسان في مجتمع العدالة الاجتماعية " المجتمع الأمثل" موجه على نحوٍ غائي لاستكمال الإنسان لذاته،كذاتٍ اجتماعية - إنسانية. فالفعل الإنسانيّ؛ إمّا خارجياً عن حقيقة الذات، ومغرباً لها، وإمّا داخلياً ومطوراً لها، وهذا قائم أساساً على شكل الوجود الاجتماعي، ومستوى العلاقات الاجتماعية. من هنا جاءت تعاليم ابن رشد، من أجل بناء المجتمع الأمثل، تعاليم إنسانية واقعية.

بهذا، ينتج: انَّ الواقع - الطبيعي والاجتماعي - المحوّل والمسخّر من قبل الذات الإنسانية والأجيال المتعاقبة، هو الشكل الخارجي للذات الإنسانية، أمّا المضمون والمحتوى الداخلي، فهو مستوى استكمال الإنسان لذاته ذاتاً اجتماعية - إنسانيّة - فماذا تعني الغائية الإنسانية، إذا لم تكن سيطرة الإنسان على قوى الطبيعة والمجتمع، وعلى قواها ذاتها؟!... وماذا تعني الغائية الإنسانيّة، إنْ لم تكن اظهاراً تاماً لمواهب الإنسان،وقدراته الإبداعية،وتكاملها في شخصية إنسانية خيّرة وخيّرة باطلاق.

إذاً، فتسخير الإنسان لواقعه، هو تسخيره لذاته، أي استكمال لها في صيرورة مستمرة ولانهائية، وبهذا الشكل فإنَّ النشاط الإنساني يعني: **تحقيق الذات الإنسانية الكاملة**، أي الإنسانيّة، واستكمالها لذاتها لا يأتي عبر إيجاد

الشكل الاجتماعي، وقانونية وكيفية تغيّره فحسب، وإنما يعود إلى ممارسة فعل التغيير، بما يتناسب وتلك القانونية.

فاستكمال الذات إنسانيتها،هو تحررها من العلاقات الاجتماعية غير العادلة، بتحويلها إلى علاقات اجتماعية عادلة، في نظام اجتماعي عادل، يسمح للإنسان تحقيق وجوده الإنسانيّ المتكامل؛ عبر تحقيق الشروط الموضوعية والذاتية،لبناء الذات الإنسانية في مجتمع إنسانيّ، من إلغاء للملكية الخاصة التي يمكن استثمار الآخرين بواسطتها، وتنشئة وخلق الإنسان الجديد العادل، وتوزيعٍ للحاجات حسب الحاجة إليها، في مجتمعٍ يسعى إلى استكمال غائيته الإنسانية، يسوسه ويوجهه الفلاسفة.

وهنا يكمن الطابع الثوري التغييري في فلسفة ابن رشد.

* * *

بذلك، يبدو جلياً، أنَّ الفعل الاجتماعي للإنسان، ليس تغييراً للنظام الاجتماعي بعلاقاته الجبرية والكابحة للتقدم فحسب، وإنما هو تغيير للذات الإنسانية، بحيث تملك السيطرة على أشكال التغيير، وخلق ذوات إنسانية اجتماعية متكاملة، في مجتمعات إنسانية متكاملة.

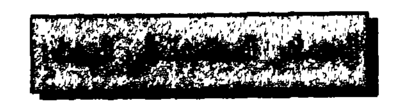
والجوهّري في مفهوم الغائية الإنسانية لدى ابن رشد، يكمن باعتباره الإنسان كائن فاعل ومحوّل لكافة علاقاته الطبيعية والاجتماعية والذاتية على نحوٍ تاريخي.

فالغائية الإنسانية، ليست نتيجة علاقة الذات الإنسانية بالطبيعة وحدها، وليست نتاج تفاعل الإنسان - منفعلاً فاعلاً محوّلاً - في الحياة الاجتماعية فحسب، بل بكونها كيفية اجتماعية جديدة لذات الإنسان، كونه فرداً وكونها مجتمعاً، في صيرورة إجتماعيّة تاريخيّة لانهائية، أي أنها استكمال

تدريجي - كمي - كيفي - للذات الإنسانية، ترقى فيه دائماً إلى استكمال أرقى، في علاقة جدليّة بين ذات الفرد، وذات المجموع، أي أنها فعّاليةً الإنسان في ذاته كذاتٍ اجتماعيةٍ أخلاقيةٍ إنسانية.

والنتاج التقدمي الغائي الكيفي لهذه العلاقة هو: إيجاد وضع اجتماعيّ جديد، يفسح مجالاً واسعاً لاستكمالاتٍ جديدة أرقى، تظهر جوهره الإنساني، عبر أنسنته للعلاقة مع الطبيعة ومع الآخرين، ومع ذاته،وهذه هي الغائية القصوى المميزة للمجتمع الأمثل.

لهذا، فالغائية الإنسانية - لدى ابن رشد - لا تعني عقلنة الوجود الطبيعي والاجتماعي، وأشكال الأنظمة الاجتماعية، والذات الإنسانيّة فحسب، وإنما تعني تملكاً معقلناً للوجود الطبيعي الاجتماعي، أي تحويلاً وتسخيراً لقوى الطبيعة والمجتمع والذات الإنسانية، من الوجود لذاتها إلى الوجود للذات الإنسانية، بحيث يلائم استكمال الذات الإنسانية لذاتها إنسانياً. فالغائية هي: استملاك للوجود الطبيعي والاجتماعي، واستكمال للذات الإنسانية، باستملاكها للفضائل الإنسانية، لتصبح ذاتاً - اجتماعيةً - إنسانيّة - خيّرة - وخيّرة بإطلاق، في صيرورةٍ تاريخيةٍ لانهائية.



١.	ابن رشد:	مناهج الأدلة في عقائد الملة، تقديم وتحقيق د. محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية عام ١٩٥٥.
٢.	ابن رشد:	تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، مصر عام ١٩٦٨.
٣.	ابن رشد:	تلخيص السماع الطبيعي، رسائل ابن رشد، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الدكن، الطبعة الأولى، عام ١٩٤٧.
٤.	ابن رشد:	تلخيص السماء والعالم، رسائل ابن رشد، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، الطبعة الأولى ١٩٤٧.
٥.	ابن رشد:	تلخيص الكون والفساد، رسائل ابن رشد، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، الطبعة الأولى ١٩٤٧.
٦.	ابن رشد:	تلخيص الآثار العلوية، رسائل ابن رشد، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، الطبعة الأولى ١٩٤٧.
٧.	ابن رشد:	تلخيص كتاب النفس، رسائل ابن رشد، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، الطبعة الأولى ١٩٤٧.
٨.	ابن رشد:	تلخيص ما بعد الطبيعة، رسائل ابن رشد، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، الطبعة الأولى ١٩٤٧.
٩.	ابن رشد:	فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، تحقيق محمد عمارة، دار المعارف، مصر
١٠.	ابن رشد:	تلخيص كتاب النفس،نشر وتحقيق أحمد فؤاد الأهواني، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الأولى، عام ١٩٥٠.
١١.	ابن رشد:	تفسير ما بعد الطبيعة، أربعة أجزاء، تقديم وتحقيق موريس بويج، بيروت أعوام /١٩٣٨-١٩٤٢-١٩٤٨-١٩٥٢/.

١٢.	ابن رشد:	تلخيص كتاب البرهان، تحقيق د. محمود قاسم، مطبعة الهيئة المصرية.
١٣.	ابن رشد:	تلخيص كتاب أرسطو طاليس في الجدل، تحقيق وتعليق محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، عام ١٩٨٠.
١٤.	ابن رشد:	تلخيص كتاب الجدل، تقديم وتعليق تشارلس بتروث وأحمد عبد المجيد هريدي، الهيئة العامة المصرية للكتاب،عام ١٩٧٩.
١٥.	ابن رشد:	تلخيص الخطابة، تقديم وتحقيق عبد الرحمن بدوي، مطبعة دار القلم، بيروت - لبنان.
١٦.	ابن رشد:	تلخيص ما بعد الطبيعة، تحقيق د.عثمان أمين، القاهرة، الطبعة الثانية، عام ١٩٥٨.
١٧.	ابن رشد:	ضميمة في العلم، دراسة وتحقيق محمد عمارة، دار المعارف، مصر.
١٨.	ابن رشد:	تلخيص كتاب العبارة، تحقيق د. محمود قاسم، مراجعة وتقديم د. تشارلس بتروث، وأحمد هريدي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، بالتعاون مع مركز البحوث الأمريكي، مصر،عام ١٩٨١.
١٩.	ابن رشد:	تلخيص الحس والمحسوس، تحقيق ونشر د. عبد الرحمن بدوي، القاهرة، عام ١٩٥٤.
٢٠.	ابن رشد:	كتاب المقدمات، ج١،ج٢، مطبعة دار صادر، بيروت.
٢١.	ابن رشد:	بداية المجتهد ونهاية المقتصد، أربعة أجزاء، مؤسسة ناصر للثقافة.

المراجع المعتمدعليها في البحـــث

١.	إبراهيم -زكريا	"مشكلة الحريـة "، مكتبة مصـر، دار مصر للطباعـة، الطبعة الثالثة. بدون تاريخ.
٢.	ابن أبي زرع	"القرطاس "، الرباط، عام ١٩٣٦.
٣.	ابن الخطيب	" أعمال الإعلام "، بيروت، عام ١٩٥٦.
٤.	ابن صاحب الصلاة	" تاريخ المن بالإمامة علـى المستضعفين "، تحقيـق عبـد الهادي التازي، مطبعة دار الأندلس.بدون تاريخ.
٥.	اسماعيل – محمود	" الحركات السرية في الإسـلام "، دار القلـم، بـيروت لبنان. بدون تاريخ.
٦.	أشياخ – يوسف	" تاريخ الأندلس." بدون تاريخ.
٧.	الأشعري – أبو الحسـن علي بن اسماعيل	"مقالات الإسلاميين واختـلاف المصلـين"، تحقيـق محي الدين عبد الحميد، القاهرة، عام ١٩٥٠.
٨.	أفلاطون	"الجمهورية "، ترجمة د. فؤاد زكريا، مراجعة د. محمـد سليم سالم، المؤسسة العامة للطباعة والنشر، القاهرة.
٩.	الألوسي – حسام الدين	"حوار بـين الفلاسفة والمتكلمين "، المؤسسـة العربيـة للدراسـات والنشـر، بـيروت، الطبعـة الثانيـة، عـام ١٩٨٠.
١٠.	الألوسي – حسام الدين	"دراسـات في الفكـر الفلسـفي الإسـلامي "، المؤسسـة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، عام ١٩٨٠.
١١.	إنجلز – فريدريك	" أنتي دوهرنغ "، ترجمة د. فـؤاد أيـوب، دار دمشـق، الطبعة الأولى، عام ١٩٦٥.
١٢.	انطون – فرح	" ابـن رشـد وفلسـفته "،مطبعـة الإسـكندرية،عـام ١٩٠٣.

١٣.	بالنثيا - آنخل - جنثالث	"تاريخ الفكر الأندلسي "، تعريب حسين مؤنس - مكتبة النهضة المصرية.بدون تاريخ.
١٤.	بدر - أحمد	"دراسات في تاريخ الأندلس وحضارتها من الفتح وحتى الخلافة." ط٢، عام ١٩٧٢.
١٥.	بدوي - عبد الرحمن	" مذاهب الإسلاميين "، مطبعة دار العلم للملايين، ط٢، عام ١٩٧٩.
١٦.	بركات - سليم	"مفهوم الحرية في الفكر العربي الحديث"، مؤسسة الوحدة، دمشق، ط١، عام ١٩٨٢.
١٧.	بروفنال- ليفي	" الإسلام في المغرب والأندلس"، المطبعة الاقتصادية، عام ١٩٤١.
١٨.	برلين - اشعيا	" أربع مقالات في الحرية "، ترجمة عبد الكريم محفوض، منشورات وزارة الثقافة، دمشق.بدون تاريخ.
١٩.	البغدادي - عبد القاهر	"الفرق بين الفرق"، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط٤، عام ١٩٨٠.
٢٠.	بور - دي	" تاريخ الفلسفة في الإسلام." بدون تاريخ.
٢١.	البوطي - محمد سعيد رمضان	"كبرى اليقينات الكونية، وجود الخالق ووظيفة المخلوق "، دار الفكر، الطبعة السادسة، عام ١٣٩٩ هـ.
٢٢.	البوطي - محمد سعيد رمضان	"العقيدة الإسلامية والفكر المعاصر "، مؤسسة الوحدة، مكتبة حافظ عام ١٩٨٣.
٢٣.	بيصار - محمد	"الوجود والخلود في فلسفة ابن رشد "، دار الكتاب اللبناني، بيروت،ط٣، عام ١٩٧٣.
٢٤.	تيزيني - طيب	"مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط "- دار دمشق.بدون تاريخ.
٢٥.	تيزيني - طيب:	"مشروع رؤية جديدة (ج٢) الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى " دار دمشق بدون تاريخ

٢٦.	تيزيني – طيب:	"حول مشكلات الثورة والثقافة في (العالم الثالث)" دار دمشق – بدون تاريخ.
٢٧.	الجبر – خليل:	"الفاخوري – حنا: تاريخ الفلسفة العربية، ج١، ج٢"، دار الجيل، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، عام ١٩٨٢.
٢٨.	جماعة من الأساتذة السوفييت:	"موجز تاريخي للفلسفة، أربع أجزاء"، تعريب توفيق سلوم، مراجعة د.خضر زكريا، دار الجماهير العربية، دمشق، ١٩٧٦.
٢٩.	جمعة – محمد لطفي	"تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب"، مكتبة المعارف بمصر، عام ١٩٢٧.
٣٠.	الحلو – عبده:	"ابن رشد فيلسوف المغرب"، طبعة بيروت، عام ١٩٦٠.
٣١.	حنفي – حسن	"دراسات إسلامية"، دار التنوير، بيروت، ط٢، عام ١٩٨٢.
٣٢.	الخضيري – زينب محمود:	"أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى"، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، عام ١٩٨٣.
٣٣.	الخطيب – عبد الكريم:	"القضاء والقدر". بدون تاريخ.
٣٤.	الخياط – أبو الحسين عبد الرحمن بن محمد بن عثمان:	"الإنتصار والرد على ابن الراوندي الملحد"، تحقيق نيبرج، طبعة القاهرة، عام ١٩٢٥.
٣٥.	دنيا – سليمان:	"الحقيقة في نظر الغزالي"، دار المعارف بمصر، مكتبة الدراسات الفلسفية، ط٣، عام ١٩٧١.
٣٦.	الرازي – فخر الدين:	"اعتقادات فرق المسلمين والمشركين"، تحقيق علي سامي النشار، طبعة القاهرة، عام ١٩٣٨.
٣٧.	الراوي – عبد الستار:	"العقل والحرية، دراسة في فكر القاضي" عبد الجبار المعتزلي، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، ط١، ١٩٨٠.
٣٨.	رينان – آرنست:	"ابن رشد والرشدية"، نقلهُ إلى العربية عادل زعيتر،

		مطبعة دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، عام ١٩٥١.
٣٩.	زكار – سهيل:	"أخبار القرامطة "، نشر وتوزيع عبد الهادي حرصوني، دمشق عام ١٩٨٠.
٤٠.	زنيبر – محمد:	"ابن رشد والرشدية في إطارها التاريخي، من كتاب أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي "، المؤسسة الجامعية، جامعة محمد الخامس، ط١، عام ١٩٨١.
٤١.	زينيه – حسن:	"العقل عند المعتزلة "، دار الآفاق الجديدة، بيروت،ط١، ١٩٧٨.
٤٢.	سعادة – رضا:	"مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين، من الغزالي وابن رشد، إلى الطوسي والخواجا زاده"، الدار العالمية للطباعة، بيروت، ط١، عام ١٩٨١.
٤٣.	الشهرستاني – أبو الفتح محمد بن عبد الكريم:	"شرح كتاب الملل والنحل"، تحقيق محمد سعيد الكيلاني، مطبعة دار المعرفة، بيروت. بدون تاريخ
٤٤.	صعب – حسن:	"إسلام الحرية لا إسلام العبودية "، دار العلم للملايين، بيروت، ط١،عام ١٩٧٤.
٤٥.	صليبا – جميل:	"تاريخ الفلسفة العربية "، دار الكتاب اللبناني، بيروت.
٤٦.	العبادي – أحمد مختار:	"دراسات في تاريخ المغرب والأندلس "، مطبعة المصري، الطبعة الأولى عام ١٩٦٨.
٤٧.	العراقي – محمد عاطف:	"تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية "، دار المعارف، القاهرة، ط٤، عام ١٩٧٩.
٤٨.	العراقي – محمد عاطف:	" ثورة العقل في الفلسفة العربية "، دار المعارف، القاهرة، ط٤–عام ١٩٧٨.
٤٩.	العراقي – محمد عاطف:	"المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد"، دار المعارف، القاهرة،ط١، عام ١٩٨٠.

.٥٠	العراقي – محمد عاطف:	" النزعة العقلية.في فلسفة ابن رشد " دار المعارف، مصر، القاهرة، بدون تاريخ.
.٥١	العروي – عبد الله:	"تاريخ المغرب"، ترجمة ذوقان قرقوط، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، ط١، عام ١٩٧٧.
.٥٢	العروي – عبد الله:	"مفهوم الحرية "، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، عام ١٩٨١.
.٥٣	عقاد – عباس محمود:	"سلسلة نوابغ الفكر العربي "، ابن رشد، دار المعارف، مصر، عام ١٩٧١.
.٥٤	علاّم – عبد الله:	" الدولة الموحدية بالمغرب "، مكتبة الدراسات التاريخية، دار المعارف مصر.بدون تاريخ
.٥٥	عمارة – محمد:	" المعتزلة ومشكلة الحرية "، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت – لبنان – ط١، عام ١٩٧٢.
.٥٦	عمارة – محمد:	"التراث في ضوء العقل "، دار الوحدة، بيروت، ط١، عام ١٩٨٠..
.٥٧	عمارة – محمد:	"مسلمون ثوار "، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، عام ١٩٤١.
.٥٨	عمارة – محمد:	"نظرة جديدة إلى التراث "، المؤسسة العربية، بيروت، عام ١٩٧٤.
.٥٩	عنان – محمد:	"عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس"، مطبعة لجنة التأليف والنشر، ط١، عام ١٩٦٤.
.٦٠	غارودي – روجيه:	" النظرية المادية في المعرفة "، تعريب إبراهيم قريط، دار دمشق،/ط٢/.بدون تاريخ.
.٦١	الغزالي– أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد:	" تهافت الفلاسفة "، مطبعة القاهرة، عام ١٩٠٣.
.٦٢	الغزالي– أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد:	"مقاصد الفلاسفة "، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف مصر، ط٢، عام ١٩٦٠.

٦٣.	الغناي – مراجع عقيلة:	"قيام دولة الموحدين"، المكتبة الوطنية، بنغازي ليبيا.
٦٤.	فخري – ماجد:	" ابن رشد فيلسوف قرطبة "، المطبعة الكاثوليكية، بيروت.بدون تاريخ.
٦٥.	فيديو سيف:	الماركسية في القرن العشرين،ج١، ج٢، تعريب فؤاد مرعي، د.نجاح ساعاتي،د. طارق المعصراني، د. بدر الدين السباعي،دار الجماهير، دمشق،عام ١٩٧٤.
٦٦.	القاضي – عبد الجبار:	"المغني في أبواب التوحيد والعدل." بدون تاريخ.
٦٧.	قاسم – محمود:	"في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام "، مكتبة الأنجلو المصرية، ط٢، عام ١٩٥٤.
٦٨.	قمير – يوحنا:	" ابن رشد،ج١، ج"٢، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان.بدون تاريخ.
٦٩.	قمير – يوحنا:	"ابن رشد والغزالي، التهافتان "، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان.بدون تاريخ
٧٠.	قنبس – عبد الحليم:	"القضاء والقدر، لدى الفلاسفة والمتكلمين "، مراجعة خالد عبد الرحمن العك، بيروت، عام ١٩٨٠.
٧١.	كاهن – كلود:	"تاريخ العرب والشعوب العربية "، تعريب د. بدر الدين القاسم، دار الحقيقة، ط٢، عام ١٩٧٧.
٧٢.	كوسولايوف وماركوف:	"الحرية والمسؤولية "، تعريب د. فؤاد مرعي – تدقيق عدنان جاموس – دار الجماهير، دمشق، عام ١٩٧٥.
٧٣.	ماركبوز– هربرت:	"العقل والثورة "، ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر القاهرة، عام ١٩٧٠.
٧٤.	مرحبا – عبد الرحمن:	"من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة العربية "، منشورات عويدات، بيروت عام، ١٩٧٠.
٧٥.	مروة – حسين:	"النزعات المادية في الإسلام "،ج١،ج٢، دار الفارابي، بيروت،ط٢، عام ١٩٨٠.
٧٦.	المراكشي – عبد الواحد:	"المعجب في تلخيص أخبار المغرب "، تحقيق محمد سعيد العريان، ومحمد العربي، القاهرة، عام ١٩٤٩.

٧٧.	المراكشي – عبد الواحد:	"المعجب في تلخيص أخبار المغرب "، اختيار وتقديم د. احمد بدر.بدون تاريخ.
٧٨.	المرزوقي – أبو يعرب:	"مفهوم السببية عند الغزالي "، دار بوسلامة للطباعة والنشر، تونس – الطبعة الأولى.بدون تاريخ
٧٩.	مونو – جورج:	"المصادفة والضرورة "، ترجمة حافظ الجمالي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، عام ١٩٧٥.
٨٠.	الموسوي – موسى:	"من الكندي إلى ابن رشد "، دار المعارف بمصر مكتبة الدراسات الفلسفية، الطبعة الثانية.بدون تاريخ.
٨١.	النيسابوري – أبو رشيد سعيد بن محمد:	"المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين"، تحقيق وتقديم د. معن زيادة، د. رضوان السيد، معهد النماء العربي بيروت، ط١، عام ١٩٧٩.
٨٢.	النيسابوري – أبو رشيد سعيد بن محمد:	"المسائل في الخلاف بين المصريين والبغداديين "، تحقيق وتقديم د. معن زيادة، د. رضوان السيد، معهد الإنماء العربي بيروت، ط١، عام ١٩٧٩.
٨٣.	اليازجي ـ كمال ـ وكرم ـ أنطون:	"أعلام الفلسفة العربية "، بيروت، لبنان، ط٢، عام ١٩٦٨.
٨٤.	يليا ييف – ي. أ:	"العرب والإسلام والخلافة الإسلامية "، نقله إلى العربية د. أنيس فريحة، راجعه وقدم له د. زايد، الدار المتحدة للنشر، بيروت،ط١، عام ١٩٧٣.

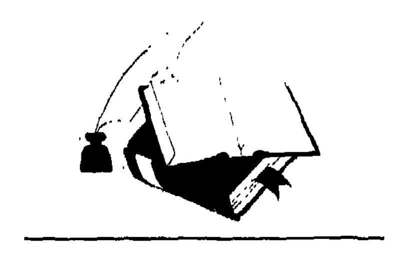
المصادر الأجنبية:

1- ROSENTAL , E, T, J.
"*AVERROES COMMENTARY ON.*" "*PLATO'S REPUBLIC*"
CAMBRIDGE, AT THE UNIVERCITY PRESS,1969.

القواميس والمعاجم الفلسفية:

- القاموس المحيـــــط: مجد الدين الفيروزي آبـادي، المطبعة المصريـة، ط ٣،عام ١٩٣٣.
- المـــــورد الكبير: منير البعلبكي، دار العلم للملايـين، بـيروت، عـام ١٩٧٠.
- المعـجم الفلســـفي: ج١،ج٢، جميـل صليبـا، دار الكتـاب اللبنـاني، بيروت، عام ١٩٧٨.
- الموسـوعة الفلسـفية: لجنة من العلماء والاكاديميين السوفييت، بإشـراف م. روزنتال
  ب- يودين ترجمة سمير كـرم، مراجعة د. صـادق جلال العظم.
  وجـورج طرابيشـي، دار الطليعة، بـيروت، ط٢، عام ١٩٨٠.

الفهرس



سيصدر قريباً :

الجزء الأول من كتاب فلسفة ابن رشد في ست رسائل وهي :

١ ـ كتاب السماع الطبيعي لابن رشد.

٢ ـ كتاب السماء والعالم لابن رشد.

٣ ـ كتاب الآثار العلوية لابن رشد.

٤ ـ كتاب الكون والفساد لابن رشد.

٥ ـ كتاب النفس لابن رشد.

٦ ـ كتاب ما بعد الطبيعة لابن رشد.

تقديم وتعليق وتصحيح الدكتور عمار عامر .

أقدم للقارئ الكريم فهرساً بأسماء مؤلفات ابن رشد

أولا: في الفلسفة

الرقم	اسم الكتاب	ملاحظات
١	تفسير ما بعد الطبيعة	نشره الأب موريس بويج ببيروت في ثلاث مجلدات، أعقبها مجلد رابع به الشروح والتعليقات، في سنوات ١٩٣٨، ١٩٤٢، ١٩٤٨، ١٩٥٢ م. وهذا الكتاب يعد شرحا أكبر على كتاب أرسطو (ما بعد الطبيعة).
٢	تعليق علي برهان الحكيم	
٣	تعليق المقالة السابعة و الثامنة السماع الطبيعي	
٤	تعليق علي أول برهان أبي نصر	و هو تعليق ناقص
٥	تلخيص الآثار العلوية	منه نسخة مخطوطة بدار الكتب المصرية ضمن مجموعة، و نسخة مطبوعة بحيدر آباد بالهند سنة ١٩٤٧ م ضمن مجموعة عنوانها : (رسائل ابن رشد)

٦	تلخيص الحس والمحسوس	كتبه ابن رشد بعد سنة ٥٦٥ هـ. وحققه ونشره د. عبد الرحمن بدوي بالقاهرة ضمن مجموعة عنوانها (في النفس لأرسطو) سنة ١٩٥٤ م.
٧	تلخيص الخطابة	صدرت له بمصر ثلاث طبعات: طبعة مطبعة كردستان العلمية سنة ١٩١١ م. و طبعة د. عبد الرحمن بدوي سنة ١٩٦٠ م. وطبعة د. محمد سليم سالم سنة ١٩٦٧. و لقد صنفه ابن رشد سنة ٥٧٠ هـ سنة ١١٧٤ م بمدينة "قرطبة".
٨	تلخيص السماع الطبيعي	له نسخة خطية بدار الكتب المصرية ضمن مجموعة، وطبعة بحيدر آباد بالهند سنة ١٩٤٧ م ضمن مجموعة عنوانها (رسائل ابن رشد)، ولقد صنفه ابن رشد في مدين "اشبيلية " سنة ٥٦٦ هـ سنة ١١٧٠ م.
٩	تلخيص شرح أبي نصر	
١٠	تلخيص كتاب السماء و العالم	له نسخة خطية بدار الكتب المصرية ضمن مجموعة، وطبعة بحيدر آباد بالهند ضمن مجموعة عنوانها (رسائل ابن رشد) سنة ١٩٤٧ م. و لقد صنفه ابن رشد في مدينة "اشبيلية"سنة ٥٦٦ هـ١١٧١ م.

١١	تلخيص كتاب العبارة	له نسخة خطية بدار الكتب المصرية ضمن مجموعة.
١٢	تلخيص كتاب القياس	له نسخة خطية بدار الكتب المصرية ضمن مجموعة.
١٣	تلحيص كتاب المقولات	صنفه ابن رشد سنة ٥٦٦ هـ سنة ١١٧٠ م. و له نسخة خطية بدار الكتب المصرية، و نشره الأب "بويج" في بيروت سنة ١٩٣٢ م.
١٤	تلخيص كتاب الأخلاق	صنفه ابن رشد سنة ٥٧٢ هـ سنة ١١٧٦ م.
١٥	تلخيص كتاب أرسطو، في المنطق	
١٦	تلخيص كتاب البرهان	له نسخة خطية بدار الكتب المصرية ضمن مجموعة
١٧	تلخيص كتاب نيقولاوس	
١٨	تلخيص كتاب النفس	صنفه ابن رشد سنة ٥٧٧ هـ سنة ١١٨١ م، و نشر في حيدر آباد سنة ١٩٤٧ م ضمن مجموعة عنوانها(رسائل ابن رشد) كما نشر في القاهرة سنة ١٩٥٠ بتحقيق د. أحمد فؤاد الأهواني ضمن مجموعة.
١٩	تلخيص كتاب الكون و الفساد	له نسخة خطية بدار الكتب ضمن مجموعة، كما نشر بحيدر آباد بالهند ضمن مجموعة " رسائل ابن رشد "

٢٠	تلخيص ما بعد الطبيعة	له نسخ مخطوطة: بدار الكتب المصرية، و المكتبة التيمورية، وطبعات في حيدر آباد سنة ١٩٤٧ ضمن مجموعة "رسائل ابن رشد"، وفي مدريد سنة ١٩١٩ م، و في القاهرة بتحقيق د. عثمان أمين سنة ١٩٥٨ م "الطبعة الثانية
٢١	تلخيص مدخل فورفريوس	
٢٢	تهافت التهافت	طبع في القاهرة عدة طبعات في سنوات ١٨٨٤، ١٩٠١، ١٩٠٣، وحققه ونشره في بيروت الأب "بويج " سنة ١٩٣٠م، كما طبع في القاهرة مؤخراً بدار المعارف.
٢٣	جوامع الخطابة و الشعر	
٢٤	جوامع الحس والمحسوس و الذكر والتذكر، و النوم و اليقظة، و الأحلام و تعبير الرؤيا.	
٢٥	جوامع السماع الطبيعي	
٢٦	جوامع في الفلسفة	
٢٧	جوامع كتب أرسطو طاليس في الطبيعة و الإلهيات	و اسمه في مخطوطة" الأسكوريال": (الجامع في الفلسفة)، صنفه ابن رشد سنة ٥٦٥ هـ سنة ١١٦٩م.

٢٨	جوامع ما بعد الطبيعة	نشر نصه العربي مع ترجمة اسبانية كرلوس كوبـروس رودريفيـس في مدريد سنة ١٩١٠ م.
٢٩	رسالة الإتصال	نشرها د.أحمـد فـؤاد الأهوانـي بالقـاعرة ضمـن مجموعـة سـنة ١٩٥٠ م.
٣٠	رسالة التوحيد والفلسفة	نشرها المستشرق الألمان"مرقس يوسـف مولـلر" بميونـخ سـنة ١٨٧٥م.
٣١	شرح جمهورية أفلاطون	نشره، مع ترجمة إنجليزية روزنتـال في كامـبردج سـنة ١٩٥٦ م وترجمة لـ (لنر)، وقد ترجمتهـا إلى العربية و لم أنشرها بعد.
٣٢	شرح رسالة اتصـال العقـل بالإنسـان لابن الصايغ	نشرها بالقـاهرة د. أحمـد فـؤاد الأهوانـي ضمـن مجموعـة سـنة ١٩٥٠ م.
٣٣	شرح السماء و العالم	
٣٤	شرح السماع الطبيعي	صنفه ابن رشـد في مدينـة اشبيلية سنة ٥٨٢ هـ سنة ١١٨٦ م.
٣٥	شـرح عقيـدة الإمـام المهـدي"ابـن تومرت"	
٣٦	شرح كتاب البرهان	
٣٧	شرح كتاب القياس	
٣٨	شرح كتاب النفس	

٣٩	شرح ما بعد الطبيعة	
٤٠	شرح مقالة الاسكندر في العقل	
٤١	ضميمة في العلم القديم	نشرها " مولـلر" في ميونيخ سنة ١٨٥٩ م ضمن مجموعة، ثم نشرت بالاسبانية سنة ١٨٧٥ م، ونشرت بمصر سنة ١٨٩٩ م وسنة ١٩٠١ م، وليدن سنة ١٩٥٩م. ولقد قمنا بتحقيقها أخيراً ونشرتها بالقاهرة دار المعارف مع (فصل المقال) سنة ١٩٧٢ م.
٤٢	فصل المقال فيما بين الحكمة و الشريعة من الإتصال	نشرفي الطبعات التي أشرنا إليها في الضميمة.
٤٣	في الجرم السماوي	صنف ابن رشد أجزاء منه في مراكش سنة ٥٧٤ هـ ١١٧٨ م
٤٤	كتاب التحصيل	و هو الذي جمع فيه ابن رشد اختلاف أهل العلم منالصحابة والتابعين وتابعيهم، ونصر مذاهبهم، وبين مواضع الاحتمالات التي مثار الخلاف.
٤٥	كتاب جوامع سياسة أفلاطون	وهو موجود في ترجمته العربية
٤٦	كتاب الحيوان	أو جوامع أجزاء الحيوان، ونشوء الحيوان، وهو تسع مقالات تبدأ من الحادية عشرة إلى آخر الكتاب، لخصها ابن رشد في اشبيلية سنة ٥٦٤ هـ ١١٦٩ م.

٤٧	كتاب الضروري في المنطق	
٤٨	كتاب في الفحص هل يمكن العقل الذي فينا وهوالمسمى بالهيولاني، أن يعقل الصور المفارقة ؟ أو لا يمكن ذلك ؟؟ وهو المطلب الذي كان أرسطو طاليس وعدنا بالفحص عنه في كتاب النفس	نشره د. أحمد فؤاد الأهواني ضمن مجموعة بالقاهرة سنة ١٩٥٠ م.
٤٩	كتاب في الفحص عن مسائل وقعت في العلم الإلهي في كتاب الشفاء لابن سينا.	
٥٠	كتاب في ما خالف أبو النصر لأرسطو طاليس في كتاب البرهان من ترتيبه و قوانين البرهان و الحدود.	
٥١	كتاب المقدمات	
٥٢	كتاب النفس	نشره بالقاهرة د. أحمد فؤاد الأهواني سنة ١٩٥٠ م.
٥٣	كلام على قول أبي نصر في: المدخل و الجنس و الفصل يشتركان	
٥٤	كلام علي مسألة من السماء و العالم	
٥٥	كلام له علي الحيوان	
٥٦	كلام له علي المحرك الاول	
٥٧	كلام له علي حركة الجرم السماوي	
٥٨	كلام له آخر عليه أيضاً	أي علي الجرم السماوي

٥٩	كلام له على رؤية الجرم الثابت بأدوار	
٦٠	كيفية وجود العالم في القدم والحدوث.	
٦١	ما يحتاج إليه من كتاب أقليدنو.	هكذا جاء العنوان بمخطوطة "الأسكوريال "
٦٢	مختصر كتاب المستصفي للغزالي.	
٦٣	مختصر المجسطي.	
٦٤	مسألة في علم النفس سُئل عنها فأجاب فيها.	
٦٥	مسألة في الزمان.	
٦٦	مسائل في الحكمة	
٦٧	مسائل في المنطق.	كتبها ابن رشد في أثناء محنته سنة ٥٩٢ هـ سنة ١١٩٥ م.
٦٨	المسائل الطبولية	هكذا جاء عنوانها في مخطوطة " الأسكوريال".
٦٩	المسائل على كتاب النفس	
٧٠	المسائل المهمة على كتاب البرهان	
٧١	مقالة في العقل	
٧٢	مقالة في البذور و الزرع	
٧٣	مقالة في علم النفس	
٧٤	مقالة أخرى في علم النفس أيضاً.	

٧٥	مقالة في القياس.	و تسمى المقالة الأولى من القيـاس الحكيم
٧٦	مقالة في المزاج المعتدل.	
٧٧	مقالـة في اتصـال العقـل المفـارق بالإنسان.	
٧٨	مقالـة ثانيـة في اتصـال المفـارق بالإنسان.	
٧٩	مقالة في التعريف بجهة نظر أبي نصر في كتبه الموضوعة في صناعة المنطق بأيدي الناس و بجهة نظر أرسطو طاليس فيها.	
٨٠	مقالة في جوهر المالك.	
٨١	مقالة في نسخ شبهة من اعترض على الحكيم و برهانه في وجود المادة الأولى و تبيين ان برهان أرسطو هو الحق المبين.	
٨٢	مقالة في الرد على ابن سينا في تقسيمه الموجودات إلى ممكن على الإطلاق، و ممكن بذاته، وواجب بغيره، و إلى واجب بذاته.	
٨٣	مقالة في حركة الفلك.	
٨٤	مقالة في القياس الشرطي.	
٨٥	مقالة في الجرم السماوي.	

٨٦	مقالة في المقول على الكل.	
٨٧	مقالة في المقدمة المطلقة.	
٨٨	مقالة في ان ما يعتقده المشاؤون و ما يعتقده المتكلمونم ناهل ملتنا في كيفية وجود العالم، متقارب في المعنى.	
٨٩	مقالة في وجود المادة الأولى.	
٩٠	مقالة في الوجود السرمدي و الوجود الزماني.	
٩١	مقالة في كيفية دخوله الأمر..جل من علوم الإمام.	و في مخطوطة الأسكوريال "خرم" أسقط بعض عنوان المقالة
٩٢	مناهج الأدلّة في عقائد الملّة.	ألفه ابن رشد سنة ٥٧٥ هـ سنة ١١٧٩ م، و نشره "مولـلر" في ميونيخ سنة ١٨٥٩ م ضمن مجموعة، ونشر بالإسبانية سنة ١٩٧٥ م. ونشر بالفرنسية في الجزائر سنة ١٩٠٥ م.إلخ..ونشر بمصر بتحقيق د. محمود قاسم سنة ١٩٥٥ م.

[ثانياً: في الفقه]

٩٣	كتاب بداية المجتهد ونهاية المقتصد	طبع في استنبول سنة ١٩١٥ م وفي القاهرة طبعات عدّة منها طبعة في جزأين سنة ١٩٦٦ م.

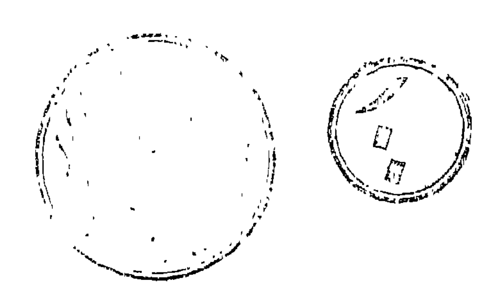
[ثالثاً: في الطب]

٩٤	تلخيص الأعضاء الآلة.	
٩٥	تلخيص أول كتاب الأدوية المفردة لجالينوس.	ويشمل المقالات الخمس الأولى
٩٦	تلخيص الإسطقسات، لجالينوس	
٩٧	تلخيص العلل وا لأعراض لجالينوس	
٩٨	تلخيص القوى الطبيعية لجالينوس	
٩٩	تلخيص كتاب الحميات لجالينوس	صنفه ابن رشد سنة ٥٨٩ هـ سنة ١١٩٣ م.
١٠٠	تلخيص كتاب المزاج لجالينوس	
١٠١	تلخيص النصف الثاني من كتاب حيلة البرء، لجالينوس	
١٠٢	شرح أرجوزة ابن سينا في الطب	لها نسخة محفوظة بدار الكتب المصرية و .بمكتبات الأسكوريال و ليدن وأكسفورد و باريس
١٠٣	شرح كتاب الاسطقسات لجالينوس	
١٠٤	إله...في الطب.	في مخطوطة الأسكوريال "خرم" ذهب ببعض كلمات العنوان
١٠٥	كتاب التعرف،لجالينوس	
١٠٦	كتاب الحميات.	

١٠٧	كتاب العلل و الأعراض لجالينوس	
١٠٨	كتاب القوى الطبيعية لجالينوس	
١٠٩	كتاب الكليات	ألفه ابن رشد قبل سنة ٥٥٨ هـ سنة ١١٦٢ م و نشر في البندقية باللاتيني سنة ١٤٨٢ م ونشر سنة ١٩٤٠ م بمدينة "تطوان" بالتصوير الشمسي عن النسخة العربية بواسطة "الفريد البستاني"
١١٠	كلام على مسألة من العلل و الأعراض	
١١١	مراجعات ومباحث بين ابي بكر ابن طفيل وابن رشد في رسمه للدواء في كتابه المسوم بالكليات	
١١٢	مسألة في نوائب الحمى.	
١١٣	مقالة في المزاج.	
١١٤	مقالة في حميات العفن.	
١١٥	مقالة في الترياق.	

[رابعاً: في اللغة و الأدب]

١١٦	تلخيص كتاب الشعر	صنفه ابن رشد بمدينة "قرطبة" سنة ٥٧٠ هـ سنة ١١٧٤ م. ونشر باللاتينية في مدينة البندقية سنة ١٤٨١ م، ثم بواسطة "فوسطو لاسينيو" سنة ١٨٧٣ بمدينة" فلورنسة" بالعربي والعبري، ثم نشره د. عبد الرحمن بدوي بالقاهرة ضمن مجموعة سنة ١٩٥٣ م
١١٧	الضروري في النحو	
١١٨	كلام على الكلمة و الإسم المشتق	



الإنسان ؟! هذا الكائن الحي، الذي أنسن الموجودات، وحوّلها من ذاتها لذاته، وبعملية التحويل تلك، أنسن ذاته، فهل لنشاطه هذا غاية معينة ؟!.

وإذا كان ذلك كذلك، فما غايته ؟.. وهل يحققها بذاته ؟.. أم أنها مقدّرة من قبل قوة غريبة عنه؟. طبيعية أو مفارقة للطبيعة.

للإجابة على ذلك، لابد من العودة إلى التراث وإحياء جوانبه المضيئة، بعملية بحثٍ علميّ، ونقدٍ واستلهامٍ عقليين، وخيار من واقعٍ تاريخي يناسب متطلبات الحاضر، ومستلزمات المستقبل، وتبنٍ للمناسب منه لعملية تحقيق الذات الإنسانية.

ضمن هذه الرؤية، وقع الخيار من بين المفكرين العرب المسلمين، على عميد الفلسفة العربية الإسلامية، أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد، وذلك لأنه يمثل عقل الأمة في مرحلة من مراحل نضوجها.

وإن حاجتنا للعقل ـ الآن وفي كل آن ـ لتحقيق وجودنا الإنساني يعبّر عن حاجتنا لابن رشد، كممثل للعقلانية في تاريخنا، وليجيب على تساؤلاتنا الكبرى.